د. هيثم سرحان

الأنظمة السيميائية

دراسة في السرد العربي القديم

الوصول إلى الحقيقة يتطلب إزالة العوائق
التي تعترض المعرفة، ومن أهم هذه العوائق
رواسب الجهل، وسيطرة العادة، والتبجيل المفرط
لمفكري الماضي
أن الأفكار الصحيحة يجب أن تثبت بالتجربة

روجر باكون

حصريات مجلة الابتسامة
** شهر فبراير 2016 **
WWW.IBTESAMH.COM

التعليم ليس استعدادا للحياة ، إنه الحياة ذاتها
جون ديوي
فيلسوف وعالم نفس أمريكي

هيثم محمد سرحان

- مواليد الأردن 1973 م.
- دكتوراه في تحليل الخطاب. الجامعة الأردنية 2005 م.
- شاعرٌ وباحثٌ أكاديميّ.
- عضو في رابطة الكتّاب الأردنيين.

صدر له

- استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، دار الحوار، اللاذقية، 2003.
- نشر عدداً من البحوث والدراسات النقدية في المجلات العربية.
- يعمل أستاذاً مُساعداً للأدب العباسي في كلية الآداب والفنون جامعة فيلادلفيا. عمّان.







الأَنظمة السيميائية

دراسة في السرد العربي القديم

الأنظمة السيميائية

دراسة في السرد العربي القديم

د. هيثم سرحان

دار الكتاب الجديد المتحدة

الأنظمة السيميائية: دراسة في السرد العربي القديم

هيثم سرحان

الطبعة الأولى
آذار/مارس/الربيع 2008 إفرنجي

موضوع الكتاب لسانيات
تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة
الحجم 17 × 24 سم
التجليد برش مع ردّه

ردمك ISBN 978-9959-29-422-7
(دار الكتب الوطنية/بنغازي - ليبيا)

رقم الإيداع المحلي 2007/226

دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس
هاتف 04 03 75 1 961 + خليوي 39 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + فاكس 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 96-11 رياض الصلح - بيروت - لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق الهاري، طرابلس - الجماهيرية العظمى
هاتف وفاكس: 013 07 34 21 218 + نقال 463 46 21 91 218 +
بريد إلكتروني: oeabooks@yahoo.com

الإهـــداء

إلى الذين يحملون

مشاعل الحرية والمقاومة والمعرفة

السرد، الخاطر، تقديم النَّظَر

نهاد الموسى(*)

حكى ابن جنّي أنَّ شيخه أبا عليّ الفارسيّ حدَّثه، قال: قلت لأبي عبد الله البصريّ: أنا أَعْجَبُ من هذا الخاطر في حضوره تارة، ومغيبه أخرى. وهذا يدلُّ على أنّه من عند الله. فقال: نعم، هو من عند الله. إلاّ أنه لا بُدَّ من تقديم النَّظر؛ ألا ترى أنَّ حامداً البقَّال لا يَخْطُر له؟

ولا ريب أنَّ حامداً البقَّال كان ينشئ كلامه إنشاءً سليقيًّا تلقائيّاً لامُتناهياً، ويُحلّلُ ما يتلقّاهُ في مواقف التواصل المفتوحة المتجددة من نماذج الكلام اللامتناهية التي لم يسمعها من قبل ويستجيبُ لها بما تقتضيه من أنماط كلام لم تتكرر منه أو من غيره قبلاً. فكلُّ ما يقوله جديد، وكلُّ ما يسمعه جديد، وهو مع ذلك ينشئ ويتلقّى دون أنْ «يَخْطُرَ» له أنْ «يُفسّرَ» ما يصدر عنه. إنه يصدرُ، لا ريب، عمّا رُكِّبَ فيه بالفطرة من هذه القدرة على برمجة النظام اللغوي في «الدماغ» الإنسانيّ.

أمّا أبو عليّ فهو مُعَنًّى مَعْنيٌّ بما يخطرُ له في وصف أمثلة الكلام وتفسيرها

(*) أستاذ النحو واللسانيات العربية، ورئيس قسم اللغة العربية وآدابها في الجامعة الأردنية.

واستبطان القوانين التي تجري عليها واستشفاف ما وراء هذه الأحداث الكلامية اللامتناهية من أصول كليّة ناظمة أو قواعد محدودة ضابطة، وإذن لا بُدَّ له من تقديم النّظر.

وكان «القياسُ» دليلَ أبي عليّ في الوصف والتفسير. أمّا ابن هشام، فيما بعد، فقد خطر له فاستخرج ما سمّاه أصولاً كليَّةً يتخرَّجُ عليها ما لا ينحصرُ من الصور الجزئية. وأمّا فون همبولدت فقد جرّد مقولته في مرجع النظر حين قرر أنْ اللغةَ تستعمل قواعدَ محدودةً استعمالاً غير محدود، حتى جاء تشومسكي وأنشأ في تفسير الظاهرة اللغوية نظريته العقلية «التوليدية التحويليّة» التي ملأت الدنيا وشغلت الناس في زماننا هذا.

وإذا كان موضوع القول هنا هو اللغة بنظامها الداخلي الخالص في أصواتها وأبنيتها ومعجمها ونَظْمها فإنّ شأنها في ذلك شأنُ سائر الظواهر الإنسانية والوجودية التي يمرّ عليها خلْقٌ كثيرٌ دون أنْ يخطرَ لهم أنْ يلتمسوا لها تفسيراً، يستوي في ذلك ما يمرّون عليه من نماذج البُنيان وما يتخذه الخلقُ لستر الأبدان وما يدّرعون به من أعلام في مواجهة الحَدَثان وما وسموا به من اختلاف الألوان إلى ما يتسامرون به مما كان ما كان.

فهل تنطقُ الظواهرُ المشخّصة عن قوانينها؟ وكيف تأتّى لأهل النظر أنْ يستخرجوا تلك القوانين من تلك الظواهر؟ وكيف يستخرجُ المرء بالنظر إلى دائرة الوعي ما يصدر عنه بتلقائية «لاواعية»؟ كيف انتقل النحاة بأمثلة الكلام المشخّصة إلى قواعدها المجرَّدة التي تجري عليها؟ بل كيف استخرج علماء أصول النحو الأصولَ الكليّةَ التي صدر عنها النحاة وهم يَصِفون (أو يضعون) القواعد؟ وهل كان امرؤ القيس «يَعي» نظام العروض الذي يجري عليه في شعره؟ هل يخطر لِ «الحكواتي» ما وراء الوقائع التي يسردها غير ما يشوقه من ولع المستمعين بأنْ يُخْرِجَ لهم عنترة من السجن؟

لعلّ افتراضنا بأنَّ الظاهرة تنزاحُ لتهديَ إلى ظلّها الخفيّ يسعدنا في تفسير منشأ التفسير؛ فالأمثلةُ أو الأحداث الكلاميةُ باطّراد ظواهرها أو تقابل عناصرها أو تلازم عناصرها تفسحُ للناظر سبيلاً للنفاذ إلى ذلك الظلّ الخفيّ، بل لعلّ اختلال الظواهر الجارية يُنَبّه على قوانينها كما في إقواء النابغة الذي نبّه إلى حكم القافية

وحركة الرويّ، وكما في اللحن الذي نسبه الرسول الكريم إلى الضلال فأيقظ لدى السامعين داعي الرشاد بالتماس الصواب.

ثمَّ إنّ اندغام الأمثلة المشخّصة (بما هي موضوع) بالقواعد (بما هي قوانين) واندغام القواعد لدى علماء العربية (بما هي موضوع) بالأصول التي استخرجها علماء أصول النحو يجعل مقتضى الظواهر أنْ تُنبئ عن نواميسها. وقد تمثَّل الخليلُ وهو يجهد في البحث عن النواميس التي جرى عليها العرب في كلامهم أنّ بنية اللسان كبنية المكان، وأنَّ شأنه في اكتشاف وجوه الحكمة في الكلام شأنُ من دخل داراً أنشأها صاحبها عن تقديرٍ مُحكم؛ إذ تدلّه الدار بتشكيلها وتوزيع مرافقها عن مقاصد من أنشأها، وإنْ يكن الخليل ـ على لُطف نظره ـ لم يقطع بأنَّ ما يتراءى له من التفسير مطلقٌ، إذ كان يُقرّرُ ـ بتواضعه ـ أنَّ «تفسيره» نسبيّ مفتوح وأنَّ غيره قد يرى غير ما رأى.

ولعلَّ ما آلت إليه اللسانيات بما هي دراسة الظاهرة اللغوية دراسة علمية أنْ يكون من نتائج هذا الجدل بين الوقائع الخاصة والمقولات الكلية، كما في ملاحظة وليم جونز لوجوه الاتفاق بين السنسكريتية واليونانية واللاتينية إذ فتحت تلك الأمثلةُ المتّفقة في إطار المختلف باباً عريضاً للبحث عن المشترك بين اللغات الإنسانية وهو ما أفضى إلى تصنيفها في الفصائل المعروفة.

ونظيرُ ذلك، من وجه آخر، ما كان من الجدل بين الظاهرة اللغوية ونظرية النشوء والارتقاء وما أفضى إليه من تتبُّع صيرورة اللغة والتّنقيب عن أطوارها كما في المُستحاثات وسائر ظواهر الوجود.

وهو، أيضاً، نظيرُ الجدل الخلافيّ بين التاريخي (التعاقبيّ) والآني (التزامنيّ) في عكوف دي سوسير على درس اللغة في ذاتها لذاتها، والجدل الوفاقيّ بين الآنيّ التزامنيّ والمنهج الذي أرساه دوركهايم لعلم الاجتماع، وفي أولهما تتمايزُ الأشياءُ بأضدادها وفي الثاني تفيء الظاهرة اللغوية إلى طبيعتها الاجتماعية.

ومن هذا الباب ما استدركته الوظيفية واللسانيات الاجتماعية، فيما بعد، على اللسانيات البنيوية (بما هي مُغلقة) إذ عملت في ضبط الجدل بين اللغة وسياقاتها طلباً لتمام التفسير.

وكأنّ القصورَ يستدعي نقيضه من طلب التمام، وذلك شأن النظريات اللسانية المتعاقبة فإنّ اللاحق منها كان يصدرُ عن أنَّ السابقَ لم يبلغ درجة الكفاية في تفسير الظاهرة اللغوية، وإذن يكون تقديمُ النظر سبيلاً إلى التفسير المتنامي، وهو تفسيرٌ يظلُّ مفتوحاً ونسبيًا على كلّ حال.

وهذا بعض من كُلّ، وهو مشهور مستفيض. وإنما يعنينا منه هنا الآن أنْ نحاور السؤال الحائر عند تقديم النظر في العربية من بسائطها الصوتية إلى نماذجها السرديّة.

ألا تهدينا اللسانيات المقارنة إلى التّفطّن المنهجيّ لوجوه الاتفاق بين العربية والعبرية والسريانية والحبشية؟ ألا تهدينا اللسانيات التاريخية إلى التّفطّن المنهجيّ لرصد المُمات والمهجور في اللسان العربيّ؟

ألا توقظ لدينا اللسانيات الحاسوبية وعياً مُضافاً للعمليات العقلية الخفية التي نصدر عنها دون وعي صريح لها؟ وإذن نتقدّم في استشفاف أسرار إنشاء اللغة وتحليلها وتمثيلها للحاسوب فننتفع بتطبيقاتها الحيوية في الترجمة الآلية ونتقدّم نحو تحقيق الحلم الإنسانيّ في مُخاطبة الآلة.

ألا تهدينا اللسانيات العصبية إلى تفسير عيوب الكلام ومعالجتها؟

ألم تعلن النظرية التوليدية التحويلية أنها لا تُقدّم معالجةً مباشرةً لأيّ لسان إنسانيّ خاصّ وأنّها نظرية إنسانية كلية وأنَّ وصفَ أيّ لسانٍ خاصٍّ إنما هو شأنٌ يتولاّه الناطقون به دون سواهم؟

■ ■ ■

فإذا تجاوزنا ما يشي به القولُ في «اللسانيّ» من جهةٍ ما هو تقنين الصوتيّ والصرفيّ والنحويّ والمعجميّ، وجدنا أنَّ اللسانيَّ نفسه قد أخذ يمتدّ إلى ما وراء ذلك، فاشرأبّ من نحو الجملة إلى تأسيس نظامِ نحوِ النصّ، وطمح إلى أنْ يُقدّمَ بديلاً لسانيًا لنقد الأدب، بل اتّخذَ الخطاب بتجلياته المتنوعة؛ صمتاً، أو كلمة مفردة، أو عنواناً، أو إعلاناً مُجزأً، أو نصّاً أدبيًا، أو حديثاً يوميًا مادةً للوصف والتفسير يُفتشُ عن أسرار بنيته وتماسكه ووسائل اتّساقه وانسجامه يتجاوز في ذلك الروابط المتعارفة (دون أن يغفلها) إلى الروابط المستكنّة المدلول عليها بمواضعات الخبرة المشتركة ودوالّ السياق التخاطبي بأبعاده جميعاً.

وأصبحت مُقاربةُ اللغة بتمثّلاتها جميعاً موضوعاً شائقاً للتحليل والتفسير. وإذا كانت النظرة إلى اللغة ابتداءً بما هي نظامٌ من العلامات الجزئية فإنّ النظرة إليها قد أصبحت في سياق وجوديّ يصنّفها في جنب نُظُم من العلامات يغدو معها الكون كلُّه لوحةً سيميائيةً وتظلّ اللغة أظهر النظم الرمزية المتمايزة المختلفة في ألوان البشر وأجناسهم ومنجزاتهم، في معمارهم وأحوالهم، في طقوسهم وتراتيب حياتهم، في حِرَفِهم وأزيائهم.

وانتصب السردُ عنواناً شاملاً لتجليات اللغة بما هي أمّ نُظُمِ العلامات جميعاً، وتجاوز «الأدبي» بمفهومه الجماليّ التقليدي إلى فضاء الموروث المدوّن كلّه جميعاً، وأصبح التاريخُ والأسطورة، والحقيقيّ والمتخيَّل، وكلُّ نصّ خلَّفته التجربة الحضارية مَعْرِضاً سيميائيًا وأصبح التأويلُ قراءةً خاصّةً تتجاوز النقدَ بمعاييره المُتعارفة إلى التَّنقيب في البنى المعرفية والصيرورة الثقافية.

كان السرد ـ في معناه الأول ـ مما يستظهره «الحكواتي» قولاً مرسلاً ووقائعَ درامية شائقة يسوقها عفواً، ويروح إليها «حامد البقّال» من دكّانه يلتمسُ «تعليلاً» بحدّه عند المتنبي، وسكينةً من يومه المكدود، دون أنْ «يخطر له» الخاطر ولا للحكواتي شيء من منطوياتها. أمّا الدكتور هيثم سرحان في كتابه هذا، بما قدَّم من النظر، فقد خرج بالسرد إلى رابعة النهار حاملاً مصباح ديوجين يستشفُّ ما وراء الوقائع المشخَّصة في تزاحم الأضداد حول المقدّس، وتناوش المثقّف والسلطة، وتجاذب المكبوت والمتفلّت، وتنازعِ الواقع والمثال.

كان السرد لدى حامد البقّال يدغدغُ العواطف التي تطلبُ السّلوان، أمّا تأويله لدى الدكتور هيثم سرحان فقد جعله متاعاً عقليًا ينقبُ في صيرورتنا الثقافية ويفكك مكوّناتها ويتقدّم بنا نحو وعي معرفيّ للذات يحررها من أوهام المثال ويردّها إلى حقائق الواقع الإنسانيّ المحكوم بنواميس الصراع بين الثنائيات الضدية.

وحقًا أن الدكتور هيثم سرحان قد تحرّى في كتابه هذا ـ وفاءً للشرط الأكاديميّ ـ مطلبين: أولهما استيعابُ منطلقات التفسير لدى مُنظري سيمياء السرد ـ وهم الآخر ـ واستقراء الدراسات التطبيقية لنماذج من السرديات لدى الباحث العربي، وثانيهما أنه تناول من أمثلة السرد ما لم يَعرِض له غيره فاستضاف بعداً تعريفياً يتعلّقُ بالموضوع نفسه، إذ عرض لنصوص ومرويّات سرديّة لم تدرس قبلاً

كالمنافرات والأخبار وحكايات المجالس والوصايا. ولكنّه باشر أمثلته السرديّة الخاصة بقراءة شائقة اندغم فيها الموضوع (بما هو السرد) والخاطر (وهو ما انكشف له عنه من التفسير) والمنهج (بما قدّم من النظر) إلى غاية الانسجام.

كان السرد في تمثّلاته المباشرة تعليلاً ومُتعةً للسامر في الزمان الغابر أما «قراءة» الدكتور هيثم له في هذا الكتاب فقد جعلته نزهة للخاطر ومتاعاً عقلياً للناظر في زماننا الحاضر.

المقدمة

ترمي هذه الدراسة إلى رصد الأنظمة السيميائية في السرد العربيّ القديم، وهي إذ تُعيّن مجال اشتغالها هذا، فلأنها تنطلق من تصوّر منهجي يرتبط بالأدب العربي القديم الذي هيمنت فيه المدونة الشعرية، مما يعني أنَّ الثقافة العربية الحديثة قد انحازت، إبداعيًا، إلى الشعر، ومسوّغات هذا الانحياز عديدُ الحصى، أهمّها: أنَّ الثقافة العربية، في أصل قيامها، ثقافةٌ شفهيةٌ اعتمدت الروايةَ سياقاً تواصليًا، كما أنَّ بنية المجتمع العربي، في ذلك الزمن، كانت مغرقة في البداوة وهو سياق اجتماعي وثقافي يُمجّد القبيلة وشروط عيشها[1].

إضافةً إلى ذلك، فإنَّ انحياز الثقافة العربية للشعر كان بسبب حاجة العرب إليه بوصفه نظاماً لسانيًا يُدعّم نظام الكتابة الذي تأسّس عليه النص القرآني الذي كان أوّلَ كتاب يُجْمَعُ بين دفتين.

إنّ انتقالَ المعرفة العربية من الرواية إلى التدوين أدّى إلى حدوث مراجعة شاملة للمعارف والمفاهيم التي أنتجتها الثقافة العربية، وفي هذه النقطة، تحديداً، يأخذ السرد تعيينه ومعناه؛ فالسرد ليس ذلك الشكل المختص بالنثر، أو القصّة أو الحكاية، فهذه الأشكال تُعدُّ نماذج سرديّة ختاميّة، وإنما السرد هو المنظومة

---

(1) انظر: عبد الله الغذامي، القصيدة والنص المضاد، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط1، 1994، ص 14 - 16.

المعرفية التي تصوغها المجتمعات عبر مراحل تطورها وسيرورة مفاهيمها الثقافية تعبيراً عن موقفها من الله، والكون، والإنسان. ويندرج في هذا الإطار الممارسات، والمعارف، والهموم، والأشواق، والهواجس، والخسارات.

وتنطوي هذه المادة السردية المنثورة في المدونات القديمة على مضامين معرفية غنيّة بالتجارب والقصص والحكايات، فهي ليست مادة إمتاع وتسلية ومؤانسة وإنما خطابات تتضمّنُ مواقفَ ومفاهيمَ وتصوُّراتٍ تكشف عن أبنية الوعي العربي وأنظمته العميقة.

يسعى السردُ بوصفه معرفةً إلى تجاوز النماذج التقليدية، تلك التي تم الاعتراف بها وإقرارها مثل: القصة، والخبر، والحكاية، والمقامة... ليتّجه نحو استيعاب النماذج الأدبية المختلفة المتمثلة في التّجليات النصيّة[2]، والمرويات اللسانية الكبرى التي مثّلت، هي الأخرى، حاضناً إبستمولوجياً لأنساق الثقافة العربية.

وتعتمد الدراسة، التي نحن بصددها، أساساً نظريًّا ثابتاً وهو الكشف عن الأنظمة السيميائيّة في السرد العربي القديم، من خلال عناوين فصول الدراسة، فعناوين الفصول هي المُحدّداتُ النظرية التي تنهض عليها الدراسة، أي أنّ الأنظمة السيميائيّة سيتم كشفها من خلال التجليات النصّيّة التي تتخذها الدراسة عينة في التحليل، والكشف، وهي: تمثُّلات الأسطورة، وتمثُّلات السلطة، وتمثُّلات الأنسنة، وتمثُّلات الجنس.

وبناءً على ذلك، تتأسّس فرضيةُ الدراسة، وهي أنّ السرد العربي القديم ينتظم وفق أنظمة سيميائيّة تكشف عن بنى معرفية عميقة تُمثّل علاقات دلالية متلاحمةً من جهة، وكاشفةً من جهة أخرى. فأمّا وجه تلاحمها فيتمثّل في طبيعة تشكيل الأنظمة وتعاضدها، فهي تحشدُ روابط الوعي والثقافة، وأمّا وجه كشفها فيتمثّل في الرصيد المعرفي الذي تمدنا به والخبرات الثقافية التي تزوّدنا بها، الأمر الذي يعني أنّ السرد خطابٌ زاخرٌ بالمقولات والمعارف الكبرى التي إنْ تمّ فحصها

---

(2) انظر: سعيد يقطين، «السرد العربي: قضايا وإشكالات»، مجلة علامات في النقد، م7، ج29، يصدرها النادي الثقافي بجدة، 1998، ص119-120.

واستثمارها، أدّى ذلك إلى تزويدنا بذخيرةٍ ثقافيّةٍ ومعطياتٍ دلاليّةٍ ستدفع نحو فهم ذاتنا الثقافية وتحوّلاتها فهماً دقيقاً، إضافةً إلى توسيع دوائر الاحتجاج؛ فالاقتصار على الشعر سيظلّ مُفتقراً إلى التمثيل والتدليل، فالسرد على هذا النحو «أشكلُ بالدهر»(*)؛ لأنه يتضمّن مواقف الإنسان وصيرورتها في الزمان والمكان. كما أنّ من شأن هذا الشغل أن يُعيد الاعتبار إلى المدونة السرديّة التي ساهمت، إلى جانب الشعر، في صياغة المفاهيم الثقافيّة، وتشكيل الرؤى والتصوُّرات المرتبطة بالإنسان العربي.

أما جانب أهمية هذه الدراسة فيتمثّل في غياب دراسةٍ تتناول الموضوع الذي تسعى إلى مقاربته، والمنهج الذي نتوسل به، فبالرغم من كثرة الدراسات التي تناولت السرد العربي القديم إلا أنّها كانت تعتمد على مقدّمات جاهزة، وأطر رائجة درست السرد دراسة خارجيّة أو داخليّة مُغلقة.

لذلك، فإنّ هذه الدراسة تتخذ لنفسها مساراً مختلفاً، وأسئلةً جديدةً، ووعياً مغايراً، فهي تحاول الاشتغال في نصوص السرد العربي القديم بوصفها رُكاماً صامتاً، وتثير من الأسئلة والتحوّلات والمعارف، التي إنْ تمّ توصيفها كان بالمقدور عدّه نصّ الرؤية التي تنظر من خلالها إلى النص الثقافيّ العام.

وتتميّز هذه الدراسة وجهة اختلافها عن الدراسات التي سبقتها، إذ إنّ تلك الدراسات اتّخذت اهتمامها في نصوص بعينها؛ إذ انحازت إلى أجناس أدبية معينة مثل الشعر، والحكاية، والمقامة، والسيرة الشعبية، والأمثال، والنصوص التي كُتبت بعنوان الرحلات، في حين تمّ تجنّب النصوص «العالقة» تلك التي تشتبك في سياقات ثقافية، ودينية، ومعرفية بالمعنى الواسع. وعلاوة على ذلك، فإنّ لهذه الدراسة موقفاً منهجيّاً مختلفاً عليه تراهن، وبقوانينه تعتصم؛ فمعظم الدراسات السابقة قد احتكمت إلى أُطرٍ منهجيةٍ تقليديّة، ليس هذا فحسب، بل إنّ المعالجات التي كانت تُجرى تتسم بالجزئيّة والمحدوديّة. في حين أنّ هذه الدراسة تحدد خيارها

(*) الكامل، لأبي العباس محمد بن يزيد المبرّد (ت 286هـ) ونصُّها تامّاً: «هذه أشعارٌ اخترناها من أشعار المولّدين حكيمةٌ مستحسنةٌ يُحتاج إليها للتمثُّل ـ لأنها أشكلُ بالدهر ـ ويُستعار من ألفاظها في المخاطبات والخطب والكتب». الكامل، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1956، ج 2، ص1.

المنهجي وتُعلنُ أهدافها منذ البدء؛ فهي تعتمد على ما تقدّمه اللسانيات من مبادئ في التوصيف وخياراتٍ في التأويل. وبعبارة ثانية، فإنّها تتبنّى قوانين تحليل الخطاب التي تتعامل مع النصوص بوصفها بنىً لسانيّة تحيل إلى مرجعيات دينيّة، وأسطوريّة، وثقافيّة، ووجوديّة، لتكشف من خلال ذلك كلّه عن مساحة المعنى ومحمولاته الدلاليّة.

وأشير، في هذا المقام، إلى نقطةٍ مهمة وهي أنّ موضوع هذه الدراسة يُمثّلُ مجالاً خصباً للتطبيقات اللسانية، وهو الموقع الذي كنت قد بدأته في أطروحتي الموسومة بـ«استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة»[3]. وفي هذا المستوى يشتبكُ الجانب الذاتيّ بالموضوعيّ؛ فالباحث يميل إلى تعميق وعيه بخصوصيّة الكتابة العربيّة القديمة بمكوناتها السرديّة المختلفة، كما أنه يسعى إلى مُراكمة تصوراته في ما يخصُّ تشكُّلات الكتابة السرديّة وأنظمتها السيميائيّة التي تُمثّل رافداً مركزيًا في الثقافة العربيّة. وبعبارة أخرى فإنّ النصوص والظواهر التي تروم الدراسة مقاربتَها تمثّل، في المستوى الإجرائي، هدفاً ثميناً يسعى الباحث إلى اقتناصه؛ إذ إنّ طبيعةَ النصوص ومعطياتها تتيحُ فرصةَ القراءة وتمثّلَ الأبنية الدلاليّة التي تنهض عليها، إضافة إلى استجابتها لآليّات التأويل؛ فكثيرٌ من المستويات الدلاليّة سيتّضح بفعل الرجوع إلى الحاضنة الكبرى، كالمدونة التاريخيّة، والأدبيّة، واللسانيّة.

والناظر في الدراسات السابقة التي تناولت السرد العربي القديم، يلحظ أنّ اهتماماً مبكراً انصبّ على دراسة النثر الفني بوصفه مادة إبداعيّةً تقابل الشعر. وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى اتجاهين منهجيّين بارزين ذهبا لمقاربة المدونة النثريّة:

1. **الاتجاه الأوّل:** وهو الاتجاه التأسيسي الذي نظر إلى النثر العربي القديم باعتبار جنسه ونوعه، وتاريخ تطوره ونشوئه، ووفق هذا الاتجاه تمّت دراسة النثر العربيّ القديم من خلال البحث في تطور الجنس الأدبيّ الواحد وأعلامه الكبار. وقد ذهب أتباع هذا الاتجاه إلى الكشف عن تطور أجناس النثر الفني وربطه بالعصر أو الحقبة التي ترعرع فيها فتحدثوا عن المؤثرات التي صاحبتْ نشأة

(3) نُشرتْ في دار الحوار، اللاذقية، 2002.

الجنس والعوامل المؤدية إلى تطوره. وأُشيرُ، تمثيلاً، إلى أعمال شوقي ضيف، وزكي مبارك[4].

وتمتاز جهود هذا الاتجاه بالريادة والتأسيس، إضافة إلى إلمامها الدقيق بمخطط الأدب العربي ومنعطفاته الدقيقة، فهذه الجهود تنتمي، في همّها المعرفي، إلى تلمّس الكينونة الثقافية وحركتها في التاريخ، وهو المشروع الذي ارتبط، في القرن الماضي، بالإحياء واستعادة التراث والهويّة.

بيد أنّ لنا موقفاً منهجيًا من هذا المشروع، وهو أنّ جهود القائمين على مشروع إحياء التراث كانت رهينة الاستجابات المصيرية للأمة العربية التي كانت تواجه برامجها التحرريّة، بمعنى أنّ نتائج هذا المشروع كانت إعادة إنتاج نصوص التراث العربي[5].

2. **الاتجاه الثاني**: وهو الاتجاه الاستقرائيّ الذي مثّل المرحلة الثانية في دراسة «النثر العربيّ القديم»، وإذا كانت جهود أصحاب الاتجاه الأول تتسم بكونها أفقيّة؛ فإنّ جهود أصحاب هذا الاتجاه عموديّة؛ من حيث ذهابها إلى معاينة الأجناس النثريّة، واكتشاف خصائصها البنيويّة المختلفة، وفحص محدداتها الأسلوبيّة المتباينة.

---

(4) لقد أفرد شوقي ضيف، في سلسلة مشروعه الموسوم بـ«تاريخ الأدب العربي»، فصلاً كاملاً عن النثر الفني في عصور الأدب العربي التي درسها، ثم إنّه أفرد كتاباً وسمه بـ«الفن ومذاهبه في النثر العربي». أمّا عمل زكي مبارك فهو «النثر الفني في القرن الرابع الهجري».

(5) لا يعني هذا الموقف، بأية حال من الأحوال، انتقاصاً من هذه الجهود، وعلى العكس من ذلك فإنّ هذه الجهود تمثل منطلقاً، مهمًا لأية دراسة معاصرة تستند إلى رؤية منهجية مُغايرة؛ إذ إنّ نتائج هذه الجهود خلفيّةٌ معرفيّةٌ ينبغي تمثُّلُها في الأحوال كلها. لذلك، نُبْدي احترازنا من موقف عبد الفتاح كيليطو، وهو أحد الباحثين الحداثيين البارزين، من مشروع شوقي ضيف، إذ يرى كيليطو أنّ هناك حدوداً منهجيّة أرساها شوقي ضيف مثّلت مسلّمات في التفكير النقديّ العربي الأمر الذي يكشف، من وجهة نظر كيليطو، عن أزمة في البلاغة العربيّة. ولعلّ كيليطو أغفلَ السياقات الزمنيّة والمنهجيّة والرهانات الثقافيّة التي نشأ فيها مشروع شوقي ضيف. للاطّلاع على موقف عبد الفتاح كيليطو، يُنظر: **المقامات: السرد والأنساق الثقافية**، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1993، ص178. وكانت طبعة الكتاب بالفرنسية قد صدرت عام 1983.

المنهجي وتُعلنُ أهدافها منذ البدء؛ فهي تعتمد على ما تقدّمه اللسانيات من مبادئ في التوصيف وخياراتٍ في التأويل. وبعبارة ثانية، فإنّها تتبنّى قوانين تحليل الخطاب التي تتعامل مع النصوص بوصفها بنىً لسانيّة تحيل إلى مرجعيات دينيّة، وأسطوريّة، وثقافيّة، ووجوديّة، لتكشف من خلال ذلك كلّه عن مساحة المعنى ومحمولاته الدلاليّة.

وأشير، في هذا المقام، إلى نقطةٍ مهمة وهي أنَّ موضوع هذه الدراسة يُمثّلُ مجالاً خصباً للتطبيقات اللسانية، وهو الموقع الذي كنت قد بدأته في أطروحتي الموسومة بـ«استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة»[3]. وفي هذا المستوى يشتبكُ الجانب الذاتيّ بالموضوعيّ؛ فالباحث يميل إلى تعميق وعيه بخصوصيّة الكتابة العربيّة القديمة بمكوناتها السرديّة المختلفة، كما أنه يسعى إلى مُراكمة تصوراته في ما يخصُّ تشكُّلات الكتابة السرديّة وأنظمتها السيميائيّة التي تُمثّل رافداً مركزيًا في الثقافة العربيّة. وبعبارة أخرى فإنَّ النصوص والظواهر التي تروم الدراسة مقاربتَها تمثّل، في المستوى الإجرائي، هدفاً ثميناً يسعى الباحث إلى اقتناصه؛ إذ إنَّ طبيعةَ النصوص ومعطياتها تتيحُ فرصةَ القراءة وتمثّلَ الأبنية الدلاليّة التي تنهض عليها، إضافة إلى استجابتها لآليّات التأويل؛ فكثيرٌ من المستويات الدلاليّة سيتّضح بفعل الرجوع إلى الحاضنة الكبرى، كالمدونة التاريخيّة، والأدبيّة، واللسانيّة.

والناظر في الدراسات السابقة التي تناولت السرد العربي القديم، يلحظ أنَّ اهتماماً مبكراً انصبّ على دراسة النثر الفني بوصفه مادة إبداعيّةً تقابل الشعر. وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى اتجاهين منهجيَّين بارزين ذهبا لمقاربة المدونة النثريّة:

1. **الاتجاه الأوّل**: وهو الاتجاه التأسيسي الذي نظر إلى النثر العربي القديم باعتبار جنسه ونوعه، وتاريخ تطوره ونشوئه، ووفق هذا الاتجاه تمّت دراسة النثر العربيّ القديم من خلال البحث في تطور الجنس الأدبيّ الواحد وأعلامه الكبار. وقد ذهب أتباع هذا الاتجاه إلى الكشف عن تطور أجناس النثر الفني وربطه بالعصر أو الحقبة التي ترعرع فيها فتحدثوا عن المؤثرات التي صاحبتْ نشأة

(3) نُشرتْ في دار الحوار، اللاذقية، 2002.

الجنس والعوامل المؤدية إلى تطوره. وأُشيرُ، تمثيلاً، إلى أعمال شوقي ضيف، وزكي مبارك[4].

وتمتاز جهود هذا الاتجاه بالريادة والتأسيس، إضافة إلى إلمامها الدقيق بمخطط الأدب العربي ومنعطفاته الدقيقة، فهذه الجهود تنتمي، في همّها المعرفي، إلى تلمّس الكينونة الثقافية وحركتها في التاريخ، وهو المشروع الذي ارتبط، في القرن الماضي، بالإحياء واستعادة التراث والهويّة.

بيد أنَّ لنا موقفاً منهجيًا من هذا المشروع، وهو أنَّ جهود القائمين على مشروع إحياء التراث كانت رهينة الاستجابات المصيرية للأمة العربية التي كانت تواجه برامجها التحرريّة، بمعنى أنَّ نتائج هذا المشروع كانت إعادة إنتاج نصوص التراث العربي[5].

2. **الاتجاه الثاني**: وهو الاتجاه الاستقرائيّ الذي مثّل المرحلة الثانية في دراسة «النثر العربيّ القديم»، وإذا كانت جهود أصحاب الاتجاه الأول تتسم بكونها أفقيّة؛ فإنَّ جهود أصحاب هذا الاتجاه عموديّة؛ من حيث ذهابها إلى معاينة الأجناس النثريّة، واكتشاف خصائصها البنيويّة المختلفة، وفحص محدداتها الأسلوبيّة المتباينة.

---

(4) لقد أفرد شوقي ضيف، في سلسلة مشروعه الموسوم بـ«تاريخ الأدب العربي»، فصلاً كاملاً عن النثر الفني في عصور الأدب العربي التي درسها، ثم إنّه أفرد كتاباً وسمه بـ«الفن ومذاهبه في النثر العربي». أمّا عمل زكي مبارك فهو «النثر الفني في القرن الرابع الهجري».

(5) لا يعني هذا الموقف، بأية حال من الأحوال، انتقاصاً من هذه الجهود، وعلى العكس من ذلك فإنَّ هذه الجهود تمثل منطلقاً، مهمًا لأية دراسة معاصرة تستند إلى رؤية منهجية مُغايرة؛ إذ إنَّ نتائج هذه الجهود خلفيّةٌ معرفيّةٌ ينبغي تمثُّلها في الأحوال كلها. لذلك، نُبْدي احترازنا من موقف عبد الفتاح كيليطو، وهو أحد الباحثين الحداثيين البارزين، من مشروع شوقي ضيف، إذ يرى كيليطو أنَّ هناك حدوداً منهجيّة أرساها شوقي ضيف مثّلت مسلّمات في التفكير النقديّ العربي الأمر الذي يكشف، من وجهة نظر كيليطو، عن أزمة في البلاغة العربيّة. ولعلّ كيليطو أغفلَ السياقات الزمنيّة والمنهجيّة والرهانات الثقافيّة التي نشأ فيها مشروع شوقي ضيف. للاطّلاع على موقف عبد الفتاح كيليطو، يُنظر: **المقامات: السرد والأنساق الثقافية**، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1993، ص178. وكانت طبعة الكتاب بالفرنسية قد صدرت عام 1983.

ويبدأ هذا الاتجاه بالتّشكّل في مطلع العقد السابع من القرن الماضي على وجه التقريب[6]، إذ انصرف أصحاب هذا الاتجاه، بفعل تطوّر النظريّة الأدبيّة، إلى دراسة نصوص النثر دراسةً منهجيّةً تُفيد من معطيات المناهج المعاصرة بشقيها؛ الخارجيّ والداخليّ، فتعددت المقاربات تعدد المرجعيّات المنهجيّة. ويهمنا في هذا المستوى الدراسات المنهجيّة التي ذهبت إلى مقاربة النثر العربي القديم مقاربة داخليّة، فقد أفادت هذه الدراساتُ من مبادئِ النظريةِ اللسانيةِ وقوانينها التحليليّةِ وراحت ترصد مكونات النصوص الفعليّة وقوانينها الداخليّة مُراوِحةً في ذلك، بين تطبيقات لسانيّة مجرّدة[7]، وبين أخرى حواريّة تنطلقُ من البنية اللسانيّة لترصدَ حركة النّص في العالم، والثقافة، وهي التي يُمكن تسميتها باللسانيّات التداوليّة.

ثمّ صار أن تقدّمت عربة البحث والدرس، وأصبح الحديث عن حقل السرديّات مدارَ اشتغالات الدارسين واهتماماتهم، وبفعل تطور النظريّة الأدبيّة، التي أصبح شرط مصداقيّتها المنهجيّة رهيناً بقيامها على مبادئ اللسانيّات، أَخَذَ الدارسون يبحثون في نصوص النثر العربي عن المفاهيم الثقافيّة، والعلاقات البنيويّة. فغدا ما كان نثراً فضاءً من المعارف والمواقف الكاشفة عن حضور الذات في العالم.

ومن أجل الإحاطة بأبرز الدراسات التي تناولت السرد العربيّ القديم، يمكن الإحالة إلى أقرب هذه الدراسات من موضوع أطروحتنا ورؤيتها المنهجيّة. فبعض هذه الدراسات ذو طابع نظريّ وبعضها الآخر ذو طابع تحليليّ، وسوف نأتي على إيرادها جاعلين ترتيبها خاضعاً لتاريخ صدورها:

---

(6) يُنظر: محمد نبيه حجاب، «ظاهرة المقامات: نشأتها وتطورها»، حولية كلية العلوم، جامعة القاهرة، 1968، و: موسى سليمان، **الأدب القصصي عند العرب**، دار الكتاب، بيروت، 1969، و: محمد رشدي حسين، **أثر المقامة في نشأة القصة المصرية الحديثة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974.

(7) مثّلت الجهود اللسانية التي أنجزتها الجامعة التونسية وعياً مبكّراً، إذْ وجّهت جهود الباحثين إلى دراسة مدونة النثر العربي، واستخراج أنظمتها النحوية، ورصد مكوّناتها البنيوية. للتدليل على ذلك يُنظر: منصف عاشور، **التركيب عند ابن المقفّع في مقدّمات كتاب كليلة ودمنة: دراسة إحصائية وصفية**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر- مطابع الكرمل الحديثة، بيروت 1982.

1. عبد الفتاح كيليطو، (1997/ ط3)، الأدب والغرابة: دراسات بنيوية في الأدب العربي، ط3، دار الطليعة، بيروت (ط1 1982).

تندرج مفاهيم هذا الكتاب في إطار مساءلة التراث وإعادة بلورة التصورات المرتبطة بإشكالاته، ويدعو الكاتب، من خلال موقفه البنيويّ، إلى وجوب النظر في مادة التراث كلّها، ويبدأ الكاتب من مفهوم «النص الأدبيّ»، إذ يرى أنّ النصّ الأدبيّ لا يدرس إلاّ ضمن سياقه الثقافي، وفي دائرة الخطابات التي تحيط به، وهذا هو المنطلق المنهجيّ الذي ينبغي على الدارس أنْ يؤسّس مقولاته عليه.

ويرى كيليطو أنّ البلاغة العربية انحازت إلى الشعر بوصفه دُرًّا معقوداً، في حين ذهبت إلى أنّ النثر درّ منثور، فالنثر يقترن، في النقد العربي القديم، بالتشتت والتّبعثر، في حين أنّ النظم يرتبط بالترابط والتماسك. وبصدد الحديث عن النثر العربيّ، يقترح كيليطو تصنيفاً يقوم على تحليل علاقة المتكلم بالخطاب، وهي مسألة إسناد الخطاب وما يتأسس عليها من أنماط خطابية، فالمتكلم في الأحاديث والأخبار يروي لغيره، في حين أنّ المتكلم في الرسائل، والخطب يتحدث باسمه. ويرى كيليطو أنّ النثر العربي يكاد يكون متميزاً في الإبداع الإنساني، إذ إن تداخلاً كبيراً يقع في سلسلة الرواة والمتكلمين والمخبرين. إضافة إلى تأكيده على ضرورة وعي الدارس بالقواعد السرديّة التي تتأسس عليها النصوص العربيّة القديمة، إذ إنها تكفل ظفراً بالدلالة، فهناك فرق بين الكاتب والراوي والقارئ الحقيقيّ والقارئ الضمنيّ.

أما النصوص التي يتخذها كيليطو مجالاً للدراسة فهي نصّ من ألف ليلة وليلة، يوظف، في معالجته، التقنيّات السرديّة عند «فلاديمير بروب»، و«جوليان غريماس» و«رولان بارت»، ويطبقها على النص المدروس ناظراً في بنية الخطاب والإحالة. كما يقدم مقاربةً في المفاهيم النحويّة والبلاغيّة عند الجرجاني التي تتناول منزلة الخطاب وكيفية إحداث الأثر في المتلقين.

ويعرض الباحث كيليطو مقامات الحريري دارساً ظاهرة غياب الأسماء الشخصية فيها، وهي التي تكشف عن حضور المعنى والوصف، علاوةً على توظيفه بعضَ مصطلحات نظريّة القراءة مثل: القارئ الضمنيّ، والقارئ الحقيقيّ، فالقارئ الضمنيّ هو القارئ المزوّد بذخيرة لسانيّة ومعرفيّة كبيرة، أمّا القارئ الحقيقيّ فهو القارئ الذي ينجز القراءة دون وعيٍ علاقاتها البنيويّة التي تعدّ هدفاً في التواصل

والتلقي. وحسب عبد الفتاح كيليطو فإنّ شرّاح مقامات الحريري، مثل: الشريشي قد حاولوا رأب الفجوات المعرفيّة والإشارات الدلاليّة التي يحفل النصّ بها.

كما يتناول كيليطو مقامات الزمخشري ناظراً في بنية الإحالة وسياقاتها الثقافيّة، فإذا كانت الدنيا، حسب الزمخشري، امرأة فاتنة وغادرة، فإنّه يجب على المسلم أن يُعرض عنها متجهاً نحو العبادة التي توصله إلى نعيم الآخرة على نحو المرأة = الجنة، وبذلك فإن نعيم الآخرة (المرأة = الجنة)، على هذا النحو يصبح بديلاً موضوعيًا للمرأة الفاتنة والغادرة.

2. فدوى مالطي دوجلاس، (1985)، **بناء النص التراثي: دراسات في الأدب والتراجم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د.ط.**

يُمثّل جهد الباحثة رداً على النقد الاستشراقيّ ومذاهب المستشرقين الذين ذهبوا إلى أنّ المؤلفين العرب القدامى كانوا يكررون الروايات، والقصص نفسها، وأنّ أعمالهم الأدبيّة كانت تحفل بالتكرار والاجترار، إضافةً إلى افتقارها إلى الأساليب الفنيّة.

لذلك، راحت الباحثة تُفنّد مزاعم النقد الاستشراقيّ. من خلال كشفها عن الأنظمة والقوانين التي استخدمها هؤلاء المؤلفون في تأليف أعمالهم، وإبراز القيم الحضاريّة التي كانت سائدة في عصورهم.

ومنذ البدء أعلنت الباحثة انحيازها المطلق للبنيويّة، بوصفها منهجاً وآليّات في التحليل، ولأنّها توفّر صرامة في تعيين البنى المدروسة. وشملت معالجات الباحثة عدة نماذج سرديّة، فقد قامت في الفصل الثاني بتوضيح بلاغة النصوص القصيرة في كتاب البخلاء للجاحظ، وذلك رداً على مزاعم المستشرق «شارل بيلا». فتوصلت إلى أنّ هذه النصوص ليست منفصلة عن الحكايات الكبرى في كتاب البخلاء بل إنها تنطوي على وحدات سرديّة ذات دلالة، ودرست في الفصل الثالث منطق التشابه والافتراق بين بخلاء الجاحظ وبخلاء الخطيب البغدادي، وربطت المفاهيم والدلالات المتضمنة في هذين الكتابين بإطارٍ فلسفيٍّ أكبرَ مُفادُه أنّ الجاحظ والخطيب البغدادي قد أضفيا الضحك على تأملاتهما الجادة. وربطت ذلك بسياقات الثقافة العربيّة التي تميل إلى التورية، ومن ثمّ فإنّ حكايات البخلاء كانت تهدف إلى توليد الفكاهة بأسلوب إنكاري.

وأفردت الفصل الرابع لدراسة التّطفيل وحكايات الطُّفيليّين للخطيب البغدادي، مستعينة في ذلك، بمفاهيم التحليل البنيويّ للسرد فجاءت على تحديد الوحدات والوظائف السرديّة، في الكتاب المذكور، بُغْيَةَ الكشف عن منطق التحوّل السرديّ داخل النصوص، ومن أجل نفي الطابع التكراري عنها.

أما المقامة المضيرية لبديع الزمان الهمذاني فقد أفردت الباحثةُ لها الفصل الخامس وذلك لانطوائها على إمكانات فنية عالية تنبع من الاستخدام الخلّاق للأدوار السرديّة، والأساليب، والمواقف الأدبيّة.

وعقدت الفصل السادس لدراسة الجدل وتأثيراته في سيرة الخطيب البغداديّ فقد ثارت حول شخصية الخطيب البغداديّ الكثير من الشكوك والتساؤلات، ولهذا فإنَّ الباحثة تحاول الوقوف على كتب التراجم التي تعرّضت لسيرة الخطيب البغداديّ وامتحان رواياتها من خلال مواجهتها بالحقائق التاريخية.

كما عالجت الباحثة في الفصل السابع موضوع: الأحلام والعميان وسيميائية الترجمة، مستعينة بالدلالات الرمزية للأحلام وحضور نصوص الحلم في الثقافة الإسلامية وارتباطها بالغيب والتكهّن والعرافة، واستخلصت الباحثة مقولات مهمة في هذا الموضوع، فهي تردّ على المستشرقين الذين يذهبون إلى أنَّ الأحلام، في التراث الإسلاميّ، تحمل علامات سياسيّة. كما ناقشت اهتمام الثقافة الإسلاميّة بتفسير الأحلام، ومزية كتاب صلاح الدين بن أيبك الصفدي الموسوم بـ «نَكْت الهِميان في نُكَتِ العُميان»، الذي ترى الباحثة أنه سِفْرٌ نفيس في هذا المجال، فقد حاول الصفديّ تفكيك سرديات العمى، من خلال أحلام العميان، فهل يحلم العميان؟ وهل يرون في أحلامهم أم لا؟ وهل يرون مَلَك الموت؟ وما دلالة العمى في أحلام العميان؟ وما رمزيّة فقد العينين؟

وتقارن الباحثة بين مستويات الحلم في الثقافة الإسلاميّة، كما تجلَّتْ في كتاب: «منتخب الكلام في تفسير الأحلام» المنسوب لابن سيرين، وكتاب: «تعطير الأنام في تعبير المنام» للنابلسي، وتفسير الأحلام عند «فرويد» و«يونج». فالأحلام ليستْ سوى دوالٍّ تحيل إلى مداليل، وهذه المداليل تقود إلى دوالٍّ أُخرى، الأمر الذي يعني أنَّ الأحلام ما هي إلا سلسلة من العلامات.

3. توفيق بكّار[8]، «جدلية المال والأقوال من خلال نص كذب بكذب للجاحظ»، ضمن: دراسات في النقد الحديث، منشورات مهرجان قابس الدولي، قابس - تونس.

يتناول الأستاذ توفيق بكّار نصّاً من كتاب البخلاء للجاحظ وهو الباب الذي عقده الجاحظ في «طَرَف في أهل خُراسان»، ويتحدث النص عن حكاية والٍ بفارس وقف بين يديه شاعر «فأنشد شعراً مدحه فيه وقرّظه ومجّده»، ومقابل هذه المدحة أمر الوالي كاتبه أن يعطي الشاعر ألف درهم فلمّا فرح الشاعر بالعطاء أمر الوالي بعشرة آلاف درهم أخرى إلى أن وصلت إلى أربعين ألفاً إلاّ أنّ الشاعر لم يقبل الجائزة لأنّ قبولها سيكشف عن عدم تقديره التكريم الرمزي الذي أغدقه عليه الوالي، بعد ذلك يخرج الشاعر وهو يتضرّع ويدعو للوالي. أمّا السرد فيبدأ بالحوار الذي جرى بعد خروج الشاعر بين الوالي والكاتب الذي أنكر على الوالي سخاءه المفرط، فالشاعر، حسب الكاتب، كان سيرضى بأربعين درهماً. ويردُّ عليه الوالي قائلاً: «يا أحمق: هذا رجلٌ سرّنا بكلام وسررناه بكلام. هو حين زعم أنّي أحسن من القمر، وأشدُّ من الأسد، وأنَّ لسانّي أقطع من السّيف، وأنّ أمري أنفذ من السنان جعل في يدي من هذا شيئاً أرجع به إلى بيتي! ألسنا نعلم أنّه كذب؟ ولكنه قد سرّنا حين كذب لنا، فنحن أيضاً نسرُّه بالقول ونأمر له بالجوائز، وإن كان كذباً، فيكون كذبٌ بكذبٍ وقولٌ بقول. فأما أن يكون كذبٌ بصدقٍ وقولٌ بفعلٍ، فهذا هو الخسران المبين الّذي سمعت به».

يستثمر الباحث توفيق بكّار مبادئ التحليل الدلالي، إذ ينطلق من البنية التركيبيّة ليُعيّن حدود المكان وإطار الحكاية وبنية الإسناد، ثم يقوم بعقد مقابلة بين

---

(8) تجدر الإشارة إلى أنّ الأستاذ توفيق بكّار يُعدّ واحداً من أبرز الرُوّاد المُشتغلين بالسرد العربيّ القديم، وقد شكلت مجموع دراساته وعياً لسانيًا تطبيقيًا لا يُمكن تجاوزه عند الإشارة إلى جهود الدارسين المعاصرين. بيد أنّ تطبيقاته اللسانيّة السرديّة تفتقر إلى محددات منهجيّة مُعلنة، ومفاهيم لسانية ثابتة رغم أنه كان يتبنى المنهج البنيوي الذي يُطلق عليه: «المنهج الإنشائي تارةً والمنهج الهيكليّ تارة أخرى». فالجهاز النظريّ غائبٌ غالباً، فقد كان الباحث يتخفف منه لتكون المواجهةُ مع النص الهدفَ الثابت. وقد آثرت الإشارة إلى هذه الدراسة بوصفها نموذجاً دالاً، أما دراساته الأخرى، التي سيأتي ذكرها في قائمة المصادر والمراجع، فتكاد تتماثل مع منطلقات هذه الدراسة رؤيةً ومنهجاً.

قصة الحكاية، وروايتها، وكتابتها، ليلاحظ أنّ القصّة في كل مستوى تأخذ بالتشكّل والإضافة والحذف. فالباحث يشكك في نصّ الحكاية كما أثبته الجاحظ، إذ يستحيل أن يكون راوي الحكاية «محمد بن يسير» قد روى الحكاية كما جرت، ويستحيل أن يكون الجاحظ قد كتبها كما سمعها، مما يعني أنّ القصة الأصليّة لم تصلنا كما حصلت حقيقة.

لذلك، يرى الباحث بكّار أنّ الحسّ النقدي يُملي على القارئ أن يستنهض همّته التأويليّة ليستبين حقائق الحكاية، ففي هذه الحكاية «نحن لا نُعاين حدثاً بل نفكّ رموزاً ولا نسمع حديثاً بل نقرأ نصّاً».

وبنية الإسناد هي مدخل تفكيك الحكاية، فهناك ثلاث شخصيات في القصة الأصلية: (الوالي، والشاعر، والكاتب)، وهناك الراوي وهناك الكاتب. فمن الذي سرّب القصة من مجلس الوالي؟ الوالي نفسه؟! هذا مستحيل! فكيف له أن يُفشي قصة الشاعر المادح بفائق الكرم ثم يعمد في المجالس إلى فضح بخله بنفسه؟ فالأولى أن يصمت الوالي، فشأنه أن ينال الحمد على غير عطاء؛ أن يُمتدح سخياً وهو بخيل، فينال الثناء بين الناس دون أن يخسر دانقاً. أيكون الشاعر هو الذي باح بالقصة؟ ذلك لا يكون، إذ لا يمكن له أن يتحدث عن بُخل الوالي لأنّ ذلك سيُعرّضه لملاحقته، ثم إنّ الشاعر إما أن يكون غافلاً فيظلّ موقفه من الوالي بعد الواقعة كموقفه منه آناءها، وفي هذه الحالة يكون قد اكتشف غرارته وسذاجته فالأوْلى أن يسكت لأنّه المخدوع والمضحوك عليه أو يزيد فيضحك عليه الناسُ إلى يومنا هذا. فمن مصلحة الوالي والشاعر كتمان ما جرى، هذا صيانةً لهيبته، وذاك ستراً لغرّته.

فهل هو الكاتب؟ لا يجوز فهو مخدوع مثل الشاعر إذ قال له الوالي «يا أحمق»، ثمّ إنّه لا يستطيع السخرية من الشاعر ولا يستطيع هجاء الوالي. فرواية القصة لا يمكن أن تصدر عن أية شخصيّةٍ من شخصيّاتها، لأنها لا توافق وجهة نظر أيٍّ منها.

فإذا كان الذين عاشوها لم يرووها فمن أين لـ «ابن يسير» علمٌ بتفاصيلها، وهو الذي قدّمه نصُّ الجاحظ راوياً للحكاية؟ فهل يكون هو مبتدع الحكاية؟ ذلك أمر صعب، فهو لم يحضر الواقعة وهي لم تصدر عنه، وهو ليس مروّجاً لها إذ لم يتلقها من غيره.

ثم إنَّ محمدَ بنَ يسيرٍ كما يُنبئ الجاحظ نفسه، في البخلاء، من أساطين البخلاء وهو من ثعابين الشعراء، كما يذكر طه الحاجري في تعليقات كتاب البخلاء وشروحه، فمحمد بن يسير بخيل وشاعر،بخيل كوالي الحكاية وشاعرٌ كشاعرها فإنْ ضَحِكَ من الأوّل فكأنّه ضحك من نفسه، وإنْ ضحك من الثاني ضحك من نفسه، وهذا مما لا يجوز عقلاً وبداهةً.

لم يبق إلاّ شخص واحد هو الذي يعلن البراءة، وهو «المذنب» يُوْهِمُ أنه لا يقول شيئاً ويقول كلَّ شيء: إنّه الجاحظ الكاتب فهو يُضْحِكُ ويَضْحَكُ، من وراء الحجاب، بالوالي والشاعر والكاتب والراوي والقارئ.

4. عبد الفتاح كيليطو[9]، (1988)، **الحكاية والتأويل: دراسات في السرد العربي**، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء.

يتناول الباحث في هذا الكتاب نصوصاً سرديّة من التراث العربي ويعمل على تأويلها ناظراً في مستوياتها اللسانية، والكتاب عبارة عن دراسات مكثفة لبعض هذه النصوص، يتناول فيه المفاهيم البلاغيّة عند عبد القاهر الجرجاني في «أسرار البلاغة»، ويعقد مقاربة بينها وبين المحمولات الدلالية للشواهد الشعرية التي تمثّل القواعد البلاغية، ويرى كيليطو أنَّ هناك عدة مستويات في «أسرار البلاغة»، فهناك المصطلحات البلاغية وهناك الشواهد وهناك المعالجة والتأويل. ويعمد الباحث إلى ربط هذه المستويات ليستخرج الأنظمة الدلاليّة المتمثلة في الوعي الضمني عند الجرجاني، وحسب كيليطو، فإنَّ المعنى الشعريّ يرمزُ للفتاة العذراء، وأنَّ الشاعر عندما يخلق المعاني، ويفجّرها، يرمزُ للرجل الفحل الذي يُحسن إنجاز فعل الفضّ. وحتى يدلل على هذا التأويل يذهب إلى تحليل الصور الشعرية التي يستشهد بها الجرجاني[10].

كما يعرض الباحث مستويات البنية السرديّة في «كليلة ودمنة» من خلال

---

(9) لعبد الفتاح كيليطو دراسات عديدة في السرد العربي القديم، آثرتُ الاكتفاء بنموذجين مُمَثّلَين انسجاماً مع المحدد الذي أشرتُ إليه وهو السياق الزمني، وحتى يكون المجال مفتوحاً لدراسات باحثين آخرين. وسيرد ذكر دراساته الأخرى في قائمة المصادر والمراجع.

(10) انظر: **الحكاية والتأويل: دراسات في السرد العربي**، ص9 ـ 16.

محددات الخطاب الدائر بين بيدبا الفيلسوف ودبشليم الطاغية؛ فما بين بلاغة الحكمة وبلاغة الرواية وبلاغة القصة تقع عناصر السرد اللامتناهيّة. فكليلة ودمنة، تعرض، حسب كيليطو، حيلَ الحيوانات وحيلَ الحكماء، مما يعني أنّ السرد على ألسنة الحيوانات هو السبيل الناجع لنقد بلاغة السلطة.

ويتناول الباحث حكاية الشاعر أبي العِبر المبثوثة في كتاب الأغاني ليدرس البنية السرديّة من خلال تعدد الأصوات السرديّة. كما يعرض الباحث لحكاية «أبو سهل والجمل» الواردة في كتاب «التشوّف» لابن الزيات، فأبو سهل القُرشي وليٌّ صالح صاحب كرامات يحصل أن يُكلّمه جملٌ بينما كان يسير ماشياً من بلاد المشرق إلى المغرب. فيعمل الباحث على تفكيك البنية السرديّة وتأويلها من خلال بنية الإحالة التي يذهب الباحث إلى امتدادها إلى حديث الهدهد مع النبي سليمان. فالجمل يطلب من أبي سهل القرشي أن يحمل المخلاة المملوءة كتباً بدلاً من أبي سهل، كأنّ الكتب حمل ثقيل وشقاء لا ينتهي، ومن يحملها سوف يتعثر ويقاسي الشدائد والأهوال، فهي حال المثقف العربي القديم الذي كان يواجه المتاعب جرّاء حمل الكتب والمواقف الفكرية. فهذا ابن رشد، كما يخبرنا ابن عربي، أوصى أن تُحمل معه كتبه إلى القبر حتى تدفن معه، وعندما حُمل جثمانه إلى قرطبة كانت الدابّة التي تحمله ترزح تحت ثقلين: جثمان ابن رشد، وكتبه.

إنّ حديث الجمل مع أبي سهل القرشي يدلُّ على صوت المأساة التي تلحق بالمثقف الذي يحمل نعشه على عاتقه.

ويعرض كيليطو سيرة ابن خلدون الذي طاف البلاد باحثاً عن الحقيقة، ومعايناً النماذج الثقافية السائدة آنذاك. فرحلة ابن خلدون ليست اكتشافاً للمكان وحسب، وإنما هي كشف للسرديّات التي عاشها المكان والإنسان، إنها تبحث عن تقاطع الإنساني والجغرافي. فكأنّ الجغرافيا فضاءٌ يؤسس حضورَ الذات والسرد. والرحلة بهذا المعنى هي إدلاء بالشهادة لتظلّ نصّاً حاضراً في وجه الزمن.

5. عبد الملك مرتاض، (1989) **ألف ليلة وليلة: دراسة سيميائية تفكيكية لحكاية حمّال بغداد**، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد.

تُمثل هذه الدراسة جهداً تحليلياً مهماً يرتكز على مفاهيم نظرية ومحددات

منهجيّة. ويحدد الدكتور مرتاض منطلقه المعرفي منذ البدء، فنص «ألف ليلة وليلة» يُمثّل فرادةَ الأدب العربي القديم، من ناحية، ويكاد يوازي الإلياذة الإغريقية، والإنياذة الرومانية، والشاهنامه الفارسية من ناحية أخرى. فهو نصٌّ خارق بامتياز، فحكايته تمتد في التاريخ والجغرافيا، وتتخذ الجن والعفاريت والكائنات الخرافيّة، شخصيات تنهض بالأدوار، وأبطالاً يصنعون الأحداث.

وتقوم الدراسة على مقدمة وسبعة فصول، تتضمن المقدمة الرؤية المنهجية التي يصدر عنها مرتاض، وهي تقوم على استثمار النظريّات «الغربية»، التي تقوم على أسس علميّة، ثمّ الإفادة من المعطيات التراثيّة. ونأخذ على عمل مرتاض تجاوزه عن التحديدات المنهجيّة، إذ إنه لم يعرض للجهاز النظري والمفاهيميّ، واكتفى بمقدمته برؤية منهجيّة ضبابيّة أو كاد.

يعرض مرتاض في الفصل الأول الحدث في ألف ليلة وليلة، ويعرض لمادة السرد، كما يتناول الزمن بالدراسة والتحليل. أما الفصل الثاني فيتناول فيه الباحث عالم الشخصية وأنماطها. ودلالة حضورها وغيابها وتواتر حضورها. ثم يؤشر إلى ثقافة الشخصيات وأدوارها، ويرى مرتاض، في هذا الصدد، أنه يغلب على حكايات ألف ليلة وليلة بوجه عامّ ثلاثة أصناف من الشخصيات: «تاريخيّة لتوهيم المتلقي بحقيقة الحكاية، ومتخيلة عاديّة لتوهيمه بمجرد قصصيتها، وخرافيّة لتوهيمه بأسطوريتها»، إذ يرد ذكر هارون الرشيد، والحسن البصري، وقمر الزمان، والورد في الأكمام، والسندباد البري. أما حضور المرأة في حكاية حمّال بغداد فقد أفرد لها مرتاض مساحة واسعة في الدرس والتحليل مبيّناً الدلالات الثقافية التي تحفل بهذا الحضور البهيّ.

وأما الفصل الثالث فيعرض فيه الباحث تقنيات السرد في ألف ليلة وليلة، واقفاً على أنماط الساردين، ودلالة هذه الأنماط، كما يبسط الباحث القول في العلاقة بين الوصف والسرد، وحدود كلّ منهما.

ويعقد الباحث الفصل الرابع لدراسة الحيّز أو ما يعرف بالفضاء الحكائيّ، أو المكان، عارضاً لأنواع الأمكنة ودلالتها وعلاقتها بالشخصيات والأحداث.

أمّا الفصل الخامس فمداره الزمن في حكاية حمّال بغداد، وتوقف الباحث

عند مستويات الزمن في الحكاية من حيث: الارتداد، وغياب الدلالة الزمنيّة، وغموضها والزمن الميت.

وجاء الفصل السادس لدراسة خصائص البناء في لغة السرد للحكاية، فقد جاءت لغة حكاية حمّال بغداد لتصوّر مرجع الحكاية الثقافيّ، إذ وقعت في الحكاية أخطاء في اللغة والنحو، إضافة إلى شيوع التعابير العاميّة، وهو أمر يتناسب مع مستوى الشخصيّات الثقافيّ.

وأما الفصل السابع الأخير فقد عرض الباحث فيه معجم اللغة السردي في حكاية حمّال بغداد، مستثمراً مصطلح «الحقول الدلالية»، إذ شرع بإقامة فهرس للوصف، وفهرس للإيقاع، وفهرس للتشبيه، وفهرس للتضاد، وفهرس للمعاجم الفنيّة تناول فيه: المعجم المتعلق بالسحر والمسخ والعفاريت، والمعجم المتعلق بالبحر وملازماته، والمعجم المتعلق بالأعداد الفولكلوريّة، والمعجم المتعلّق بالبطش والقسوة والعقاب، والمعجم المتعلق بالعري والجنس وملازماتهما، والمعجم المتعلق بمشاهد العويل والحزن والرحمة والإشفاق، والمعجم المتعلق بالمنادمة والشراب والطرب والأنس، والمعجم المتعلق بالعُجْب.

كما يعرض الباحث مرتاض قضية مهمة وهي نسبة ألف ليلة وليلة، إذ يذهب إلى أنّ كتاب ألف ليلة وليلة عربيٌّ خالص كُتب بقلم عربي، وأنّ زعم المستشرقين ومن التفّ حول آرائهم من النقاد العرب زعمٌ واهٍ، يؤكد ذلك فضاء الحكايات كلّها، فالمؤلف المتخفّي يبدو بغداديَّ الدار، رشيديَّ العهد، عربيَّ الثقافة. كما أنّ وحدة اللغة الفنيّة واتفاق أسلوبها، في بنية الوصف، تؤكدان هذه الحقيقة.

إنّ عمل الدكتور مرتاض إنجازٌ مهمٌ ودقيق من حيث الخطى الإجرائيّة التي عقدها في دراسة حمّال بغداد، كما أنّ استثماره لتقنيّات المنهج السيميائيّ كان واضحاً جداً، فهو عندما يعيّن الوحدات الدلاليّة والعلامات اللسانيّة، يقوم بعقد علاقات وتناظرات بينها ثم يواجهها بالنص بوصفه ناطقاً من جهة وصامتاً من جهة أخرى. ثم يقوم بإعادة تركيب المعطيات التي تمثل نتاجاً أوليًا للعلاقات الضمنيّة القائمة، بالقوة، بين العلامات، ويعمد بعد ذلك إلى تأويل هذه العلاقات وربطها بالسياقات والمرجعيّات الخاصة بالنصّ والتلقي معاً.

6. عبد الله إبراهيم، (1992 ط1) **السردية العربية: بحث في البنية السرديّة للموروث الحكائي العربي**، المركز الثقافي العربي، بيروت (2000 ط2)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

يعد عمل الباحث عبد الله إبراهيم وعياً مبكراً في الدراسات السرديّة، التي تزامنت مع التطورات التي حدثت بفعل التقدّم الذي أحرزته الدراسات اللسانية.

تقع دراسة الباحث في أربعة أبواب. يمثل الباب الأول مدخلاً لاستنطاق الأسس التي ارتكزت عليها الكتابة العربيّة بدءاً بالمشافهة وتقييد المنطوق مروراً بالرؤية الدينية وهيمنة الأصول التي اعتمدت على القصّ القرآنيّ والفضاء الدينيّ، فقد تضمَّنت الرؤية الإسلاميّة موقفاً من القصّ: يكاد يكون سلبيًّا، وذلك، لافتقار القصّ للحقيقة، ومخالفته العقلَ والواقع.

وأما الباب الثاني فقد عقده الباحث لدراسة الحكاية الخرافية، فيعرض فضاءَ دلالةِ الخرافة، وحديث خرافة، والتأليف الخرافيّ عند العرب، ثم يتناول تدليلاً ألفَ ليلة وليلة ناظراً في أنساقها الكبرى من حيث الرواية (الراوي والمروي له)، وبنية المرويّ الخرافيّ، والخرافة والبطل الخرافيّ.

وأما الباب الثالث فيختصّ بدراسة السيرة وقضية تجنيسها، ويرى الباحث أنَّ السيرة النبوية مثّلت أصلاً سردياً وجّه الكتابة المرتبطة بالسِّيَر كلّها. كما يعرض الباحث بنية السيرة الشعبيّة السرديّة متناولاً: سيرة عنترة، وسيف بن ذي يزن، ثم يعالج وظائف السيرة السرديّة، وبنية الشخصيّة، ونسيج البنية السرديّة.

وأما الباب الرابع فقد جاء لدراسة المقامة وقضية تجنيسها، إذ عرض الباحث فضاءَ دلالة المقامة وملامحها القصصية إضافة إلى دراسته تطبيقيًا بنيةَ المقامة العربيّة السرديّة، من خلال بنية الاستهلال السرديّ، والبطل، والبنية السرديّة.

7. سعيد الغانمي، (1994 ط1) **الكنز والتأويل: قراءة في الحكاية العربية**، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء.

يندرج جهد الباحث سعيد الغانمي في إطار الدراسات التأويليّة التي تنزع صوب قراءة النصوص وتحليلها بالاعتماد على مادتها اللسانيّة، والسياقات الثقافيّة المحيطة بها، والخبرات التأويليّة التي يمتلكها القارئ. يتناول الباحث عدداً من

الحكايات العربية القديمة في الدراسة والتأويل، منها الحكاية اللانهائيّة: حجر سِنِمّار. وهي حكاية تروي قصّة سِنِمّار الروميّ الذي بنى الخورنق للنعمان بن امرئ القيس على فرات الكوفة. وتحكي القصة، كما يذكر الثعالبي في «ثمار القلوب في المضاف والمنسوب»، أنَّ سِنِمّار مكث على بناء الخورنق عشرين سنة، حتى يطمئن البناء ويتمكن. وبعد أنْ أُنجزَ البناء صعد النعمان مع سِنِمّار وحيدين إلى ظهر الخورنق ليرى النعمان صيد الظباء والحيتان والطير، وليسمع غناء الملاّحين وأصوات الحدادة، فيُعجب النعمان بالإنجاز العظيم، إلاّ أنّ سنمار يقترب منه هامساً: والله إني لأعرف في أركانه موضع حجر لو زال لزال جميع البنيان، ثم أمر النعمان بأن يُرمى سنمار من البنيان حتى مات وتقطّع. يرى الباحث سعيد الغانمي أنّ الخورنق يمثل علامة سيميائية تدلّ على اللانهاية والخلود اللذين كان النعمان مسكوناً بتحصيلهما، لكنْ لماذا كافأ النعمان سِنِمّار بهذه النهاية الظالمة بعد أن حصل على شيء منهما؟

للإجابة عن هذا السؤال يلوذ الباحث برواية أخرى أثبتها الأصفهاني في أغانيه، وتقول الرواية: إنَّ سِنِمّار بعد أن بنى الجَوْسَق (الخَوَرْنَق)، قال: لو علمت أنكم توفونني أجري وتصنعون بي ما أستحقه لبنيته بناءً يدور مع الشمس حيث دارت، فقالوا: وإنّك لتبني ما هو أفضل منه ولم تبنه؟! ثُمّ أُمر به فطُرح من أعلى الجوسق.

ويعرض الباحث سيمياء المكان (الخَوَرْنَق = الجَوْسَق)، محللاً دلالة استدارته مع الشمس من حيث توكيد الوجود بحميميّة الاقتران بالمكان. أما موت سِنِمّار فيذهب الغانمي إلى أنّ سنمار قد رمى بنفسه من أعلى الخورنق حتى يعفي النعمان من حيرته حيال الجزاء الذي ينبغي تقديمه، فلو جازاه بالذهب والفضة لكان قد كافأه بالمتناهي وذلك مما يُنقص في فطنة النعمان. فالنعمان لا يملك إلاّ أن يعطي سنمار الـمُلكَ مقابل الخورنق العظيم، بيد أنّ سنمار يُفضّل الموت على أن يحصل على المُلك وهكذا يكون سنمار قد أعطى النعمان اللانهاية مرتين: مرّة حين بنى القصر، ومرة حين أعفاه من جزائه.

ويعرض الباحث الحكايات التي عاشها امرؤ القيس بدءاً من التشبيب بابنة عمّه، ونساء أبيه، وقصة طرده، وحكاية الرداء المسموم وحكاية اللغز. ويقف على

تعدد الروايات واستخراج دلالات التعدد والمفاهيم التي تزوّدنا بها.

كما يتناول حكاية حاسب كريم الدين وهي من حكايات ألف ليلة وليلة، وحكاية وضّاح اليمن وسلاّمة والقَسّ الواردتين في كتاب الأغاني. ويقف على حكاية أبي حيّان الموسوس الواردة في طبقات الشعراء لابن المعتز.

ويمثل عمل الباحث سعيد الغانمي جهداً مهمًا ينضاف إلى جهود دارسي السرد العربي القديم، وهو يعمل على استثمار مفاهيم اللسانيات السرديّة بدءاً بـ «فلاديمير بْرُوب»، و«رولان بارت»، و«جوليان غريماس». ثم يقوم بتأويل الدلالات المتمخّضة عن هذا الاستثمار.

8. المصطفى شادلي، (1995) «نظرية سيميائيات التلقي في مقاربة نص السيرة الشعبية: سيرة بني هلال نموذجاً»، ضمن: **من قضايا التلقي والتأويل**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، المغرب.

ينصب جهد الباحث في هذه الدراسة على تحليل الدلالات الرمزية والعوالم الخطابيّة والمعرفيّة التي يحفل بها نصّ سيرة بني هلال، التي يذهب الباحث إلى أنها بنية معقدة ومتشابكة، لا يمكن للسيميائيّات التقليديّة[11] أن تقدّم بشأنها حلولاً لسانية ناجعة. لذلك يتبنى الباحث رؤية منهجيّة، تحاول الاقتراب من محددات نظرية التلقي التي يزعم الباحث كفايتها وقدرتها على التوصيف والتأويل. لذلك فإنّه يستثمر مصطلح «القارئ المثاليّ»، المزوّد بحصيلة معرفية ونصيّة وتأويليّة تُمكّنه من تحليل العلامات السيميائية، وبناء استراتيجيّات نصيّة تعتمد على وضع افتراضات القراءة، وإقامة روابط دلاليّة، واستنفار الخبرات التأويليّة بما يضمن الانسجام وتحقيق العالم الدلاليّ.

ويشير الباحث إلى أهم العقبات التي تواجه دارس السيرة الهلاليّة وهي الإشكاليّة النصيّة المرتبطة بمشكلة المصادر والرواة والروايات المتعددة والأشكال السرديّة المتقاطعة.

(11) هي السيميائيّات التي تكتفي برصد العلامات واستخراج الروابط البنيوية بينها، ويُطلق عليها «السيميائيات البنيوية».

9. سعيد يقطين، (1997 ط1) الكلام والخبر: مقدمة للسرد العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء.

يمثل جهدُ الباحث سعيد يقطين، في هذه الدراسة، عملاً نظريًا فذًا. إذ إنّه مراجعة شاملة للقيم المعرفية التي يزخر بها السرد العربي القديم الذي يمثل، حسب الباحث، مادة غنيّة للإمكانات السرديّة الهائلة من حيث الأجناس الفنيّة، والتقنيّات السرديّة.

يُفرد الباحث مدخلاً مهمًا لدراسة التراث وإمكاناته السرديّة، ووجوب الإفادة منها والإحاطة بها، فالتراث، حسب الباحث، ليس مادةً سوداء أو بيضاء، إنه نصوص ترتبط بسياقات متداخلة، ولا يمكن دراسته إلاّ بالرجوع إليها وتمثلها.

وسوف يكون النصُ والـ «لا نصّ»، في الثقافة العربية، مدار الفصل الأول ويرى الباحث أنَّ مفهوم التراث ملتبس وغير دالٍّ، فإذا كان التراث مُرتبطاً بما خلّفه العرب والمسلمون قُبيل عصر النهضة، فإنَّ مادة هذا التراث تصبح ضخمة جداً لاشتمالها على العمران والعادات والتقاليد، والمكتوب والمحكي، وهذا التحديد يخلق، أمام الدارسين، التباساً وإبهاماً. أما مفهوم «النص» فإنّه كفيل بإزالة الالتباس، والإبهام، لأنه يتصل بخاصيّة متعالية على الزمان هي «النصيّة». التي تمثّل الثابت البنيويّ القابل للتأويل والتفسير؛ بدافع الحاجات وميلاد الأسئلة.

كما أنّ الانحياز إلى النص يقطع دابر المواقف الأيديولوجية التي تمثّل موقفاً مسبقاً من التراث ومواضيعه الشائكة، إذ يغدو المعطى النصّي قيمةً وحيدةً جديرةً بالمواجهة والكشف.

ويدور الفصل الثاني حول موضوع السيرة الشعبيّة، التي يذهب الباحث يقطين إلى أنها أصبحت تحتل منزلة مهمة عند الدارسين بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، نظراً لحصول تغيرات مفصلية أصبحت تفرض منطقها من أهمها: النزوع القومي ـ التحرري، وبروز مقولة «الشعب العربي»، والبعد القومي والبطولي.

يعقد الباحث الفصل الثالث ويسِمُهُ بـ: «تساؤلات حول الكلام العربي»، ويفتتح تساؤلاته بأسباب مركزيّة حضور الشعر في الثقافة العربيّة، ويرى الباحث أنّ الشعر العربيّ قد أفاد من الذخيرة الكلامية المجاورة له مثل: الخبر، والمثل،

والأنساب، والوقائع في حين أنَّ هذه الأخيرة قد اضمحلّتْ أمام حضور الشعر الطاغي. فأصبحت «لا نصّاً»، أي أنها لم تأخذ حقّها من حيث الاشتغال اللساني، والتبلور البنيوي. لذلك يقترح الباحث إعادة النظر في الأشكال الإبداعيّة التي جاورت الشعر وتسميتها بـ «السرد العربيّ»، ثم دراسة هذا السرد من خلال منطلقين؛ المنطلق الأول: تحديد جنس النوع، والمنطلق الثاني: تعيين آليّات تحليله، وبهذه الطريقة نتمكن من الكشف عن نصيّات جديدة ومفاهيم مغايرة.

وأما الفصل الرابع والأخير فمداره: الجنس والنصّ في الكلام العربي، ويرى الباحث أنَّ قضيّة الأجناس الأدبية هي الحجر الأساسي الذي تنهض عليه النظريّة الأدبيّة. وفي الوقت نفسه يشير الباحث إلى خصوصيّة الكلام العربي الذي تتداخل فيه الأشكال والأجناس التعبيريّة، إذ تتشابك فيه المعطيات تشابكاً قوياً. فمن حيث المرسل قد يكون المرسل متكلماً أو راوياً، ومن حيث الرسالة قد تكون الرسالة قولاً أو خبراً فتتداخل حلقة الرواة بالمتكلم، وهنا تكون العهدة على المتلقي الذي عليه أن يميز مستويات الكلام وبنيته اللسانيّة.

كما يوضّح الباحث ضرورة الالتفات إلى السياقات المحيطة بالكلام العربيّ القديم، فعلاوة على وجود مصنفات جامعة عامّة، مثل: الكامل للمبرد، وعيون الأخبار لابن قتيبة، والبيان والتبيين للجاحظ، ومصنفات جامعة خاصة، مثل: البخلاء، والبرصان والعرجان والعميان والحولان للجاحظ، وبلاغات النساء لابن طيفور، والفرج بعد الشدة للتنوخي، فإنَّ هناك أدباً ونصوصاً تمّ إنتاجها في المجلس العربي، الذي كان بمثابة الملتقى، أو المنتدى الذي يجتمع فيه القوم هذه الأيام. ومن الطبيعيّ أن تختلفَ مرجعيّات المجالس باختلاف المتكلمين والمتلقين، وهذه الفروقات هي التي تمنح تداولَ النصّ أبعادَه وتحدّدُها.

10. محسن جاسم الموسوي، (1997 ط1) **سرديات العصر العربي الإسلامي الوسيط**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

التراث السردي، مادة مترامية الأطراف، ومتباعدة الأركان، بهذا التصور يؤسس الباحث الموسوي أطروحته التي يذهب فيها إلى مركزية السرد العربي مقارنة بالسرد الإنساني الهائل، ويدلل على ذلك، بالحضور الطاغي لألف ليلة وليلة التي تقف إبداعيًّا في مستوى الكوميديا الإلٰهيّة والإلياذة اليونانيّة.

يعالج الباحث في الفصل الأول قضية البحث عن تسمية للمحكي بين المرويّات والمنقولات والمسموعات التي كانت ترد في كتب الأدب ومدوناته الكبرى، ويرى الباحث أنَّ هناك أشكالاً عديدة ونصوصاً هائلة تقع في منطقة محايدة في الكتابة العربية. ومن أمثلة ذلك نصوص المسامرات والنوادر والمجالسات.

أما الفصل الثاني فيعالج فيه الباحث «فعل المسامر والمنادر والمُهاتر» مفصلاً القول في المناخ الثقافي الذي هيّأ لكلام الأعراب ورواياتهم أن يدخل المدن العربيّة، فالأمر ليس انتقالاً من المشافهة إلى التدوين فحسب، إنما هو انتقال من البادية إلى المدينة، وعندما يدخل كلام البادية المدينة فإنَّ القيم الجاهليّة ستزحف هي الأخرى إلى فضاء المدينة والإنسان وسينجم عن هذا الزحف حالة مدّ وجزر بين القيم البدويّة والمدنيّة. ومن أمثلة ذلك ما أثبته الهمذاني في المقامة البغداديّة.

وأما الفصل الثالث فيدور حول «مفهوم السرد عند الجاحظ: النظرية والكتابة». ويرى الباحث الموسوي أنَّ الجاحظ وإن كان قد أفاد من خبرات السابقين عليه واللاحقين به عرباً وأعاجمَ، إلاّ أنّه نجح في صياغة تصورات جديدة للكتابة السرديّة وذلك بوعيه العميق بتنوع الأصوات السرديّة وتعدد الرؤى والغايات السرديّة. لذلك يدعو الموسوي إلى ضرورة إخراج كتابة الجاحظ من فضاء التداول القارّ إلى فضاء تفكيك نصوص المرحلة التي يزعم الباحث أنها نصوص كانت تؤسس نقداً سياسيًا واجتماعيًا وثقافيًا. فالجاحظ نجح في التخفي خلف الرواة واستطاع الإفلات من الملاحقة الثقافيّة التي كانت تملكها مؤسسة البلاغة التقليديّة التي كانت تتربص بخطابه. لقد وعى الجاحظُ أنَّ هذه المؤسسة ستنال منه إذا ما نجحت في إدانته كما حدث مع ابن المقفّع وبشار بن برد ووالبة بن الحُباب.

لقد كان الجاحظ قَلِقاً على مصيره الإبداعيّ، وهو قَلَقٌ مضمر شكّل دافعاً قويًا لنقدٍ جذري يُطيح بالمقولات والمفاهيم التي تتأسس عليها السلطة، فبحجم القلق والرهبة يكون خطاب المواجهة والإدانة.

وكُتُب الجاحظ مليئة بالعلامات السيميائيّة التي تحتاج إلى رصد وتوصيف دلاليّ، من ذلك ما أورده على لسان عبد الأعلى القاصّ الذي سُئل يوماً لم سُمّيَ العصفور عصفوراً؟ فقال: لأنّه عصى وفرّ. كذلك ما ذكره عن خالد بن يزيد

المكدّيّ الذي جمع مالاً عظيماً «لا يُجمع مثله أبداً إلاّ من معاناة ركوب البحر، أو من عمل سلطان، أو من كيمياء الذهب والفضة»، فالجاحظ في كتابة سِيَرِ بخلائه، يتولى كشف الفساد والـمُفْسِدِين عن طريق نقد الكسب غير المشروع المتأتي بمجاورة السلاطين وهو غالباً ما يكون على حساب المواقف الإنسانية العميقة التي لا وجود لها في ظلّ المصالح والامتيازات الشخصية.

وأما الفصل الرابع فينعقد حول «فعل السرد عند التوحيدي»، وحسب الموسوي فإنّ التوحيدي قد أحدث انعطافاً مهماً في السرد العربي إذ نجح في إعادة سرد الوقائع والأخبار التي تحفل بالدلالات الحافلة بالخطر، وهذا يستوجب من السارد مراعاة الحساسيّة التي يُثيرها السرد.

وأما الفصل الخامس فهو قراءة في نصّ من رسالة الغفران هو رسالة ابن القارح التي يعمل الباحث على تحليل بنيتها الخطابية الحافلة بالرموز والإشارات والأخبار والأسانيد والأشعار.

وأما الفصل السادس فبحث في هيمنة خطاب الجاحظ في السرد العربيّ القديم، إذ يرى الباحث أنّ الأدباء الذين جاءوا بعد الجاحظ كان هَمُّهم مُنصبًا على تجاوز الجاحظ والخروج من جُبّته، فقد مثّلت قامةُ الجاحظ الإبداعية صرحاً شاهقاً ومرعباً لمن جاء بعده، مثل: الهمذاني في المقامة الجاحظية والتوحيدي في مؤلفاته كلّها. فالمُكديّ هو النموذج السرديّ الذي أنتجه الجاحظ، ونجح الهمذاني في استثمار هويته عندما ابتكر نموذج أبي الفتح الإسكندريّ، والحريري في توظيفه عندما صنع أبا زيد السّروجيّ.

وأما الفصلان السابع والثامن فانعقدا لدراسة ألف ليلة وليلة إذ يرى الموسوي أنّ بغداد بوصفها فضاءً متشابكاً من القيم والأنماط الحضارية قد توافرت على إمكانيات هائلة أدّت إلى بزوغ سرديات كبرى مثل حكاية أبي المطهر الأزدي وألف ليلة وليلة التي استمدّت خطاباتها من الذخائر السرديّة والحكايات والأعاجيب والأشعار والأخبار التي تحفظها ذاكرة المدينة.

والحق، أنّ أطروحة الموسوي قد تضمنّت إشارات ومفاهيم مهمة جداً، بيد أنّها جاءت مكثفة ومختزلة ومتباعدة، فهي دراسة تشي ولا تقول، تُلمح ولا تُخبر.

11. ضياء الكعبي، (1998) صورة المرأة في السرد العربي القديم، أطروحة ماجستير (مطبوعة على الآلة الكاتبة)، الجامعة الأردنية.

تدور محاور أطروحة الباحثة الكعبي حول الأبعاد الثقافية للمرأة العربية كما تجلّت في السرد العربي. وتفيد الباحثة من مرجعيّات النقد الثقافي وآليّاته في القراءة ورصد الأنماط والبنى. وتنهض الأطروحة على بابين، **الباب الأول**: يُعنى بالسمات الموضوعية لصورة المرأة في السرد من خلال أربع صور:

الصورة الأولى: هي الصورة الاجتماعيّة الممثلة لصورة المرأة الحرّة، والجارية، وصورة الأم، وصورة الزوجة، وصورة الأخت، وصورة الابنة، وصورة العاشقة، وصورة الفارسة.

الصورة الثانية: هي الصورة الأخلاقيّة الممثلة في صورة المرأة الوفيّة، وصورة المرأة الزاهدة، وصورة المرأة البخيلة، والماكرة، والغيور.

الصورة الثالثة: هي الصورة الثقافيّة كما تتبدّى في المرأة والمستوى العقلي، والمرأة والعِيّ، والمرأة والشعر، والمرأة والنقد، والمرأة والكهانة.

الصورة الرابعة: تنعقد هذه الصورة لدراسة المحددات الثقافية لجسد المرأة، فقد أتت الباحثة على إيراد نصوص تصوّر المحددات التي أسّستها الثقافة بصدد المرأة والجسد.

الباب الثاني: هو درسٌ تطبيقيٌّ في نصوص المرأة في السرد العربي القديم اختارتها الباحثة عينة في الدراسة وهي: كتب الجاحظ، والأغاني، والسِّيَر الشعبيّة القديمة. وارتأت الباحثة استخراج هذه السمات من خلال البحث في المعجم السرديّ، والكشف عن خصائص صورة المرأة الأسلوبيّة التركيبيّة والسرديّة.

12. محمد منصور أبا حسين، (2002) «مقاربة سيميائية لمحفزات السرد والنص الباطن في سيرة الظاهر بيبرس»، مجلة **فصول**، ع(60)، القاهرة.

يرى الباحث «أبا حسين» أنّ السيرة الشعبيّة تمثّل فضاءً خصباً للدراسة والتحليل، فإضافة إلى قيمتها التاريخيّة والحضاريّة، فإنّها نصٌّ غنيٌّ بالإشارات والمفاهيم. لذلك فسيرة الظاهر بيبرس تنطوي على مستويات عالية تجعلها قابلة للتحليل السيميائي.

وهنا تتأسس فرضيّة الباحث، التي تراهن على «اكتشاف نصّ باطن لهذه السيرة يتلاءم مع الدوافع والأغراض العمليّة التي أُلّفت من أجلها هذه السيرة».

يوظّف الباحث النصّ التاريخي المرتبط بسياق سيرة الظاهر بيبرس إذ ينطلق من الصراع الذي نشب بين الخليفة العبّاسي المقتدر بالله (ت 325 هـ)، ووزيره العلقمي (ت 656هـ) وسوف يؤدي هذا الصراع إلى استنجاد الوزير بالمغول فتصل جيوشهم إلى بغداد بقيادة مُنْكَتِم وابنيه هلاوون وعبد النار(*).

وتعمل بنية الصراع على فتح المُتخيَّل السردي على كثير من الروافد السرديّة التي تؤدي إلى تعقيد البنية السرديّة إذ تتعدد الأحداث والبدايات والنهايات إضافة إلى تعدد الشخصيّات.

وفي ظلّ هذا التشعّب السرديّ يقوم الباحث بتوظيف المفاهيم السيميائيّة وأهمها نظرية العلاقة العلاماتيّة الثلاثيّة التي جاء بها «تشارلز بورس» التي ستوفّر للتحليل إمكانية تعيين العلامات السيميائية الكبرى في نص السيرة التي يستمدها من حُلمٍ كان السلطان الصالح أيوب قد حلم به ذات ليلة.

13. سيف المحروقي (2003) نماذج إنسانية في السرد العربي القديم، أطروحة ماجستير (مطبوعة على الآلة الكاتبة)، الجامعة الأردنية.

ينصبُّ جهد الباحث المحروقي على استخراج النماذج الإنسانيّة من السرد العربيّ القديم. وما يميّز هذه الأطروحة قيامها على تسلسل منهجيّ واضح وثابت، فقد راح الباحث المحروقي يعاين السرد العربيّ القديم مُرتئياً أنَّ هناك ثلاثة نماذج إنسانية كبرى تأسس عليها السرد العربي القديم، وهي: البخيل الذي ابتكره الجاحظ، وجعله الشخصية المحورية في كتابه الأثير «البخلاء»، والمكدي الذي نجح الهمذاني في صناعته نموذجاً سردياً، والبطل في السيرة الشعبية، وراح

(*) التفت الدكتور الأستاذ سالم الزريقات إلى موضع خطأ في ما ذهب إليه الباحث محمد منصور ثنيا حسين في دراسته الموسومة بـ: المقاربة سيميائية لمحفزات السرد والنص الباطن في سيرة الظاهر بيبرس». مجلة فصول: مجلة النقد الأدبي، ع 60، ص 298. ويكمن موضع الخطأ في البعد التاريخي؛ فالوزير المدبّر مؤيد الدين بن العلقمي (ت 656هـ) لم يعاصر الخليفة المقتدر بالله (ت 325هـ)، والصواب هو الخليفة العباسي عبد الله المستعصم آخر الخلفاء العباسيين (ت 656هـ).

الباحث يحلّل النماذج الإنسانية من خلال أدوارها السرديّة وملامح حضورها في الأدب والثقافة.

14. **ضياء الكعبي (2005 ط1) تحولات السرد العربي القديم: الأنساق وإشكاليات التأويل**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

يُمثّل عمل الباحثة ضياء الكعبي جهداً استثنائيًا، فقد قامت بإجراء مسح شامل لأبرز الأنواع السرديّة الكبرى. ومالت الباحثة إلى تبنّي الأنواع التي تواضع عليها الدارسون، بمعنى أنها جعلت من محددات الباحثين السابقين منطلقاً في دراستها، فلم تحد عنها إلاّ بالقدر الذي يُعمّقها ويجلّي حدودها، وفي هذا الجانب نجحت الباحثة في رصد المستويات المعرفية التي اتّكأت عليها الأنواع السرديّة الكبرى وهي: ألف ليلة وليلة، والمقامة، والسيرة الشعبية. وفي هذا الصدد، يُحسب للباحثة التفاتها الدقيق إلى نوع سرديّ آخر، هو ما أسمته بـ «القصة العجائبيّة»، وهو جنس له حضورٌ في كتب الأوائل، وذهبت إلى الوقوف على ملامحه في الأساطير والخرافة وكتب التفسير، والقصص النبوي، والسيرة النبوية، والتاريخ وقصص الإسراء والمعراج، ونصوص المنامات.

واستبطنت الباحثة منهجاً تركيبيًا، فقد عملت على دراسة السرد العربي القديم من خلال ثلاثة مستويات:

المستوى الأوّل: مستوى إنتاج النصوص.

المستوى الثاني: مستوى التلقي.

المستوى الثالث: مستوى التداول.

وبهذا المنهج تكون الباحثة قد وطّنت أطروحتها على دراسة الأنواع الكبرى التي انتخبتها، ودراسة حضورها في التلقي وخصوصية هذا التلقي من حيث بنية المؤسسة الثقافيّة التي كانت تتصارع فيها الاتجاهات المحافظة والمتحررة. ثم دراسة مستوى التداول، أي البحث في المدونة النقدية العربيّة القديمة والحديثة على السواء واستخراج المواقف الثقافيّة وإشكاليّات التأويل التي رافقت السرد العربي القديم. كما أنّ الباحثة وقفت على حدود المثاقفة التي تولّدت نتيجة دراسة المدونة السرديّة في حلقات الاستشراق والغربيين.

15. هيثم سرحان (2004) «مقامات الزمخشري: سطوة المؤلف وبطش القارئ»، مجلة ثقافات، تصدرها كلية الآداب بجامعة البحرين، ع9، المنامة.

تقومُ هذه الدراسة على تصوّرٍ مختزل مؤدّاه؛ أنَّ الزمخشري، في مقاماته، يُراهنُ على قارئ مفترضٍ يمتلك ذخيرةً لسانيةً وخبرة معرفيةً تمكّنُه من إنجاز الفهم المرتبط بالنص وتنزيله في مقاصده التداوليّة، وسياقاته الثقافيّة. ومن هذا المنطلق راح الباحث يحلل استراتيجيّة الخطاب مُسْتَثْمِراً ما تزوّده به نظرية التلقي من مفاهيم نقدية، إذ اعتمد الباحث على علامات سيميائيّة بثّها الزمخشري في تضاعيف خطبة المقامات، فالقارئ، حسب الزمخشري، قارئٌ شغوفٌ، العلمُ زادُه، وارتياد الحكمة نهجه، والجدُّ سبيله. إنها هوية القارئ الثقافية مما يعني أنَّ هذه المزايا ستكون شرطاً في تلقّي النصّ وتأويله. بيد أنَّ الزمخشري سوف ينتقل إلى مرحلة أخرى يقوم فيها بتقريع قارئه عندما يوصيه بضرورة فهم النصوص «... ليكون من العُمّال بقول عيسى عليه السلام: 'لا تطرحوا الدُر تحت أرجل الخنازير'، فإنَّ العلم بِنَقَلَتِهِ، يكبرُ بكبرهم ويصغر بصغرهم».

فالزمخشري، حسب الباحث، يمارس وصاية على قارئه، وهو يمثّل نموذجاً أبويًا (بالمفهوم الثقافي). وهي استراتيجيّة ثابتة في الكتابة العربيّة القديمة، فقد كان البحتري ينعت فئة من القُرّاء بـ«البقر» يقول البحتري:

أهُزُّ بالشعر أقواماً ذوي وَسَنٍ ... في الجهلِ لو ضُربوا بالسيف ما شعروا

عليَّ نحتُ القوافي من مقاطعها ... وما عليَّ لهم أنْ تفهم البقرُ

أمّا المتنبي فكان يتّهم سامعيه بالصمم:

أنا الذي نظر الأعمى إلى أدبي ... وأسمعتْ كلماتي من به صممُ

وكذلك المعرّي الذي وصف الناس بالعمى، عندما قال:

أنا أعمى فكيف أهدي إلى الـ ... ـمنهج والناس كلّهم عميانُ

* * *

يتّضِحُ من ذلك كلّه أنَّ الدراسات السابقة كانت تسعى إلى تمثُّل قوانين السرد

من خلال الأجناس الكبرى، فاقتصرت على المقامات، والسيرة الشعبية، والأخبار، وحكايات ألف ليلة وليلة. ولعلَّ هذه الجهودَ المُتضافرةَ كانتْ تُحاول تحديد مفاهيمَ كليّة جامعة، وتعيين قواعد السرد المحددة للجنس الأدبيّ سواء أكان نصَّ مقامة أم سيرة شعبية أم غيرهما من الأجناس. لقد شقَّت هذه الدراسات أسئلتها بتحديد رقعة المدوَّنة السرديّة فارتأت أنَّ هذه الأجناس تمثل أبنية السرد العربي الكبرى، وأنّ تجريد قواعدها يعني الوصول إلى قوانين الخطاب السرديّ. وفي هذه النقطة تحديداً يتأسس سؤال أُطروحتنا، ويتبلورُ مَلمحُ افتراقها وجدّتها؛ فهي تتخذ من مقاربات الدراسات السابقة ونتائجها منطلقاً في التحليل والإضافة، إذْ تبـدأُ من حيث انتهت وتنطلق من حيث توقفت. وبناءً على ذلك، فإنَّ همَّ أُطروحتنا سينصبُّ على مقاربة نصوصٍ عالقة يشتبك فيها التاريخيّ بالأدبيّ والمتخيّل بالواقعيّ، ومروياتٍ سرديّة لم تُدرسْ من قبل، مثل: المنافرات، وحكايات المجالس، ونصوص من الوصية، والأخبار.

وانحياز هذه الأطروحة المنهجي يؤكد إمكانيةَ الإفادة من الأنظار اللسانية المعاصرة في دراسة نصوص السرد العربي القديم؛ فالمبادئ اللسانية كفيلةٌ بتوفير عُدّةٍ مهمة في تحليل النصوص وكشف أنساقها الدلالية الـمُضمرة. وإذا كانت النصوص مجالاً تطبيقيًا في التحليل والتأويل، فإنَّ اللسانيات وقوانينَها هي محور الاختبار المنهجي. وتستعير الرؤية النقديّة، التي نصدر عنها في المقاربة، أدواتِها من عدّة حقول معرفية؛ وهو تعدد يكفلُ مدَّ مستوى التحليل الإجرائي بنتائجَ ذاتِ بال. فالاستعانة بقوانين عِلْمَيِ النفس والاجتماع، ومقولات الأنثربولوجيا، والنظرية التواصليّة الممثلة بعلم تحليل الخطاب، من شأنه تدعيمُ المقاربة التحليليّة بمدىً معرفيّ مهم.

وتنطلق رؤية الأطروحة المنهجيّة من منطلق مفادُه أنَّ النصوص القديمة تكشفُ عن قيم ثقافيةٍ ومواقفَ فكريةٍ، وأنَّ حاصل جمع هذه القيم والمواقف يؤدّي إلى ما يمكن أن نُطلق عليه «النسق الثقافي» وهو جُملة التعاقدات اللسانية التي تصادقُ عليها الجماعة.

ويمثل النسقُ ملمحاً، في الثقافة العربية، جوهرياً. إذْ يمكنُ الحديث، فيها، عن ثوابت بنيويّة. أُشيرُ، هنا، إلى نسقِ التشوُه الدلالي، وهو نسق مُتجسِّدٌ، بقوةٍ،

في الثقافة العربيّة، وهو مظهرٌ من مظاهر تناقضات الذات الثقافيّة وتشوُّهاتها. إنَّ نظرةً عميقةً في الشعر العربيّ، وهو أهم تجلّيات الذات البنيويّة وأبرزها، سوف تكشفُ عن محنة الإنسان العربي ومأساته؛ فكيف أضفت الثقافة العربيّة، عبرَ جدلها مع الإنسان والقِيم، معانيَ العبودية على المعروف والاستعباد على الإحسان؟

يتجلّى ذلك في قول الشاعر:

أَحْسِنْ إلى النَّاسِ تستعبد قلوبهمُ فطالما استعبد الإنسانَ إحسانُ

فالإحسانُ، في هذا المستوى، وجهٌ آخرُ للاستعباد؛ إذْ يكشفُ عن رغبةٍ مُضمرةٍ في استعباد الآخرين وقهرهم. إنَّ دلالة الأمر، التي ورد فيها الإحسان في البيت السابق، مُقيَّدةٌ بجواب الطلب، فالإحسان لا يُطلَبُ لذاته إنَّما يُطلبُ لنتيجته ومآله وهو، هنا، الاستعباد.

كما أنَّ المعروف يُحيلُ، بالقوة، على القيد والأسر. يقول أبو تمّام:

وإنَّ جزيلاتِ الصنائع لامرئٍ إذا ما الليالي ناكرته معاقلُ

فإذا ما خضع المرء لمعروف الآخرين يكون قد فقد جزءاً مهماً من شرطه الوجودي؛ إذْ ذاك يُصبحُ مستلباً ورهيناً للآخر.

ومع المتنبي يُصبح الكرم وسيلةً من وسائل التّملّك والرق. يقول المتنبي:

إذا أنت أكرمت الكريمَ ملكته وإنْ أنت أكرمت اللئيمَ تمرَّدا

وبناءً على ذلك، فإنَّ دراسة النصّ مُلزَمةٌ بالوقوف على حدود تجلياته في الثقافة والسياق التاريخي الذي نشأ فيه، إضافةً إلى ضرورة رصد الإشارات اللسانية الدالّة على مكامن التجليات.

ولا يتمسك هذا المقترب المنهجيّ بحقائق النصّ البنيويّة إلاّ بما تحقّقه من قدرة على التجاوب مع النصّ الثقافيّ العام والسياقات التي أُنتج فيها. مما يعني أنَّ على الحقائق البنيويّة ألّا تتعارض مع مكونات النص المعرفيّة، والمقاصد التي يسعى إلى تأسيسها، والسياقات التي تشكّل في رحمها، فعلى العكس من ذلك، فإنَّ هذه الحقائق تؤدي وظيفة المخاتلة والإبهام، وفي هذه الحالة ينبغي على

الدارس استثمار هذه الحقائق بُغية الكشف عن بنية النص ومكوناته المضمرة[12].

وينطوي الأمر على خُطورةٍ بالغةٍ ناجمةٍ عن السياقات التاريخيّة، والثقافيّة التي أُنتج النصُّ في ظلّها، تلك التي رافقت مسيرته في الثقافة والمعرفة فجعلت منه وثيقةً تؤكد حقيقة ما، وعندما يتحوّل النصُّ إلى وثيقة تقرر حقيقةً مطلقة يفقد قدرته على إنتاج المعرفة ويُصبح مادةً جامدةً. وبعبارة أخرى؛ فإنَّ منهجيّة البحث تسعى إلى التصدّي للجدليّة الناشئة بين النصّ وبناه المضمرة وسياقاته التداوليّة، ومرجعياته التاريخيّة والثقافيّة. وفي هذا المستوى تتحقق فرضية البحث، وهي **استخراج الأنظمة السيميائيّة من نصوص سرديّة عربيّة قديمة اعتماداً على التّمثُّلات** المنتخبة Representations. ويُقصدُ بالتّمثُّلات الأفكار التي تُخلِّفها العلامات في الوعي الإنساني. فالعلامات، حسب تشارلز سندرس بورس Charles Sanders Peirce، لا تُمثِّلُ مرجعها تمثيلاً كاملاً وإنما تحلُّ مكانه عبر علاقات مُتشعِّبة. فتّمثُّلات الأسطورة والسلطة والأنسنة والجنس إنما تحلُّ محلَّ مرجعها الحقيقي بوساطة علاقات تفوق المرجع نفسه[13].

وقد انتظمتْ مكوّنات الأطروحة في بساط نظري وأربعة فصول وخاتمة. وهي على النحو الآتي:

❖ البساط النظري

وقد حددنا فيه منطلقات الدراسة المنهجية وثوابتها اللسانية، فعرضنا

---

(12) رسالة الصداقة والصديق للتوحيدي، لا تؤسس «سرديات الصداقة وأحوال الصديق» فحسب، وإنّما تستبطن تأسيساً لسرديات العداوة والأعداء والأعدقاء. والأعدقاء إشارة إلى قول ابن سعدان:

عـدوٌ راح فـي ثـوب الـصـديـقِ	شريكٌ في الصّبوح وفي الغَبُوقِ
لـه وجـهـان: ظـاهِـرُهُ ابـن عـمٍّ	وبـاطـنـه ابـنُ زانـيـةٍ عـتـيـقِ
يـسـرُّك ظـاهـراً ويـسـوء سـرّاً	كـذاك تـكـون أبـنـاء الـطـريـقِ

(13) انظر: أمبرتو إيكو، **القارىء في الحكاية: التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية**، ترجمة: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط1، 1996، ص 32. وانظر: سعيد بنكراد، **السيميائيات والتأويل: مدخل لسيميائيات ش.س. بورس**، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، ط1، 2005، ص83، 137.

الإطار الإجرائيّ الذي تتحرّكُ فيه المعالجة إضافة إلى تحرير المفاهيم والمصطلحات التي تستند إليها عملية التأويل؛ ذلك أنّ العديد من المناهج النقديّة تستمدُّ أدواتها من اللسانيات لذلك كان هذا البساط ضرورياً لبيان خلفيات السيميائيّات والسرديّات المعرفيّة التي آثرتُ أنْ تكونَ كاشفة عن الحدود الإجماليّة والكليّة دون الخوض في التفاصيل التي لا يمكن إنجازها في مثل هذه الدراسة علاوة على أنَّ رهان الدراسة يشددُ على التطبيق النَّصّيّ، مما يعني أنَّ التطبيق هو الذي يتولّى عملية إيضاح المفاهيم وآلية عملها.

- **الفصل الأول: تَمَثُّلات الأسطورة في السرد العربي القديم**

يتناول هذا الفصل ثلاثة مباحث تختلف فيما بينها في الموضوعات وتأتلف في الآليّات والبِنى العميقة. فقد تمّت مُعالجةُ حضور التجلّيات الأسطورية في المكان، والماء، والرحلة. فالمفاهيم الأسطورية الواردة في نصوص هذه النماذج السرديّة تُمثّلُ مشتركاً معرفيًا بينها. فقد وقفتُ على مدوّنات سرديّة قديمة يختلط فيها الحقيقيّ بالخياليّ والأسطوريّ. وقد وضّحت المعالجةُ المتّبعةُ هذه الأبعادَ من خلال وقوفها على الروايات المختلفة التي تصل، في بعض الأحيان، إلى التناقض والتعارض إضافة إلى ملاحقتها الإشارات الغامضة التي تكفّلت بإنارة الـمُعتم والمجهول.

- **الفصل الثاني: تَمَثُّلات السلطة في السرد العربي القديم**

استعرضنا في هذا الفصل ملامح السلطة في السرد العربي القديم بالوقوف على مفاهيم السلطة وآليات عملها وموقع المثقّف في مشروعها من خلال تناول ثلاثة خطابات مختلفة هي: خطاب معاوية بن أبي سفيان، وخطاب عمرو بن بحر الجاحظ، وخطاب التوحيدي، ومعالجتها ضمن إمكاناتها السرديّة المتنوّعة، والوقوف على معطياتها بالتحليل والنقد، علاوةً على مُتابعة سيرورتها في الثقافة العربية؛ لِحصرِ التصورات والبرهنة عليها.

- **الفصل الثالث: تَمَثُّلات الأنسنة في السرد العربي القديم**

بحثنا في هذا الفصل حضور العلاقات الإنسانيّة في السرد العربي القديم من

خلال نموذجَيْن نصّيين الأول: كتابة الهامش سرداً: آفاق الكتابة عند الجاحظ. قاربنا فيه خطاب الجاحظ السردي في كتاب البخلاء وبعض تصوُّراته في كتاب البرصان والعرجان والعميان والحولان إضافة إلى معالجة أحد نصوصه في كتاب الحيوان. والثاني: سيرة الصداقة السرديّة: الخطاب السردي في رسالة الصداقة والصديق للتوحيدي. تناولنا فيه موقف التوحيدي من قضية الصداقة.

◆ الفصل الرابع: تَمَثُّلات الجنس في السرد العربي القديم

عرضنا في هذا الفصل خطاب الجنس في السرد العربي القديم، بالوقوف على الدوافع المعرفية التي كان الكتّاب العرب والمسلمون يصدرون عنها في تآليفهم، إضافة إلى تفسير شيوع المدونات الجنسية في الأدب العربي. وعالجت، في المستوى التطبيقي، النكتة والحكاية الجنسيَّتَيْن في ضوء التطبيقات السيميائيّة[14].

أخيرًا، أودُّ أنْ أشكر الأستاذ د. نهاد الموسى أستاذ اللسانيات والنحو العربيّ بكلية الآداب ـ الجامعة الأردنية، والأستاذ د. عبد الجليل عبد المهدي أستاذ الأدب العربيّ بكلية الآداب ـ الجامعة الأردنية، والأستاذ د. شكري عزيز الماضي أستاذ النقد ونظرية الأدب بكلية الآداب ـ جامعة آل البيت، والمترجم الباحث الدكتور حسن ناظم، لما قدّموه من ملاحظات منهجية ومقابسات معرفية كان من شأنها دفع هذا الكتاب وتسديد خطاه. كما أشكر الناشر الأستاذ سالم الزريقاني لما بذله من اهتمام بالكتاب حيث لم يألُ جهدًا في سبيل متابعته والإشراف عليه ضبطًا وتشذيبًا.

---

(14) هذا الكتاب، في أصله، أطروحةٌ جامعية تقدّمتُ بها لنيل درجة الدكتوراه تخصص: تحليل الخطاب في قسم اللغة العربية وآدابها في الجامعة الأردنية. وقد ناقشتها يوم 31/ 8/ 2005م، في مجمع اللغة العربية الأردني بعمّان وكانت اللجنةُ مكونةً من الأساتذة: الدكتور نهاد الموسى (رئيساً ومشرفاً)، والدكتور شكري عزيز الماضي (عضواً مُناقشاً)، والدكتور عبد الجليل عبد المهدي (عضواً مُناقشاً)، والدكتور ياسين عايش (عضواً مُناقشاً)، والدكتور حمدي منصور (عضواً مُناقشاً).

تحرير العنوان

يتكوَّنُ عنوان الدراسة من شِقَّين متماسكين هما: الأنظمة السيميائيّة، والسرد العربيّ القديم. ويُقْصَدُ بالأنظمة السيميائيّة Systems of Semiotic مجموعة الإشارات والإحالات والدلالات التي تمنحُ النُصوصَ ارتباطاً وثيقاً بالعالم والمرجع الثقافي الذي تَصْدرُ عنه. فالنصوص تملك إشارات دالّة على مرجعها ومكوّناتها الثقافية التي تجعلها جزءاً من سيرورة التاريخ والوعي الإنسانيّين.

وبالتّقابل مع هذا التصوُّر فإنَّ السيميائيّات ليست مكوّنات دلاليّة، وإشارات، وإحالات فحسب، وإنّما هي منهجٌ نقديٌّ من مناهج تحليل الخطاب يعتمدُ على كشف أنظمة النصوص العميقة ورصد تجلّياتها النصية المختلفة التي تُحيلُ على وقائع وسيرورات خارجيّة. وخلافاً للسانيّات البنيويّة فإنَّ المنهج السيميائي لا يكتفي بالكشف عن بنى النصوص وثنائيّاتها الضدّيّة وإنّما يعملُ على استخراج الدلالات المُهيمنة وملاحقة حضورها في الثقافة والتاريخ. ويُشدّدُ المنهج السيميائي على آلية التوليد السيميائي Semiosis التي تتضمّنها النصوص، وهي آلية داخلية تجعل النصوص قادرة على الإفصاح عن أنظمتها السيميائيّة وتمنحها القدرة على إنتاج الدلالات في سياقها الثقافيّ والتاريخيّ إضافةً إلى قابليتها للانفتاح على القراءة والتلقي الدائمين[15].

---

(15) انظر: سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل: مدخل لسيميائيات ش.س. بورس، ص 167 - 195.

أمّا السرد العربي القديم فيتضمَّنُ المَعارف التي أنتجها الوعي العربي في جميع مراحله التاريخية. وبذلك فإنّ السرد لا يقتصرُ على فنون الحكاية، والقصص، والأخبار، والنصوص المكتوبة نثراً، فهذه الأشكال هي أنواع تقع في حقل السرديات. في حين أنَّ السرد، بمعناه الشامل، هو منظومة المفاهيم الثقافيّة التي تتضمّنها النصوص بصرف النظر عن جنسها ونوعها. فالسرد موجود في الحكاية كما هو موجود في الشعر والأمثال والحِكَم والسِّير وأدب الرحلات والتاريخ والملامح الأسطوريّة المتنوعة.

البساط النظري

«...يجب أنْ نحصر اهتمامنا في ميدان اللغة فقط، وأنْ نتّخذها قاعدة للحكم على جميع مظاهر الكلام الاخرى»

فردينان دي سوسير، دروس في الألسنية العامة، ص29

اللسانيات والنقد

شهد القرن العشرون حِراكاً معرفياً هائلاً دار حول النقد والنظريّة الأدبيّة أسفر عن الحديث عن اتجاهين كبيرين، **الأول**: يتمثّل في المناهج الخارجية التي تنطلق من مُسلّماتٍ ورؤىً خارجيةٍ مثل: المنهج التاريخي، والاجتماعي، والأسطوري، والنّفسي، . . . **والثاني**: المُتمثّل في المناهج الداخلية التي تنطلق من داخل النص معتمدةً، في ذلك، على الجانب اللغوي، والمضمون الفني.

وقد أدّت مراجعة المناهج والفلسفات الشاملة، المتحققة بفعل ثورة العلوم وصعود النزعة التجريبيّة، إلى انحسار مدّ المناهج النقديّة السياقيّة التي تُعلي من شأن الأفكار والتصوّرات القَبْلِيّة؛ ذلك أنها كانت تفترض تطابقاً بين النص الأدبي، وبين المبادئ التي تنطلق منها؛ مما أدى، في النّهاية، إلى الحديث عن تماثل بين الواقعة النصيّة، وبين الواقعة النظرية «الأيديولوجيا»[1].

---

(1) لا يمكن للباحث ملاحقة هذه المسائل الدقيقة لسببين: الأول: امتدادها واشتباكها، فهي حصيلة قرن من التفكير والنقد. والثاني: أنَّ الإطالة، في التفاصيل، لا تخدم موضوع الأطروحة التي نحن بصددها. فقط يُمكن الإشارة إلى قضية مهمة: وهي أنَّ هذه =

أمّا النظرية اللسانية فقُدِّر لها أنْ تتطور سريعاً نتيجةَ ما أحرزته من كفاية منهجية، فغدت قوانينها الدقيقة قادرة على مُقاربة النص، وتعيين شبكة علاقاته، ومفاهيمه الداخلية. ليس هذا فحسب، بل إنها راحت تنشُدُ الشمول، بتأسيسها الروابط الفكرية، والنقدية بين المعرفتين: اللغوية، والفلسفية، فأفادت من كشوفات العلوم الإنسانية، والطبيعية.[2]

ونجحت اللسانيات في الكشف عن ثوابتَ ومبادئ، في النص، بنيويةٍ. واستطاعت، بفعل مُراكمة تطبيقاتها ذات الطابع التّجريبي والشمولي، أنْ تُجرِّدَ مفاهيمَ دالّةً مثل: التّرابطات، والاستبدال، والحذف، والتقدير، والإضافة، والتحويل، فضلاً عن ركونها إلى القوانين التّركيبيّة، والدلاليّة. وهذه المزايا كلها جعلت النّقد يثق بعلميّة اللسانيّات ورصانة معاييرها فأخذ يستثمرُ مقولاتها في الرصد والتّحليل[3].

اللسانيات البنيوية

يُحدد البنيوي لويس هيمسليف مفهوم اللسانيات البنيوية قائلاً: «نقصد باللسانيات البنيوية مجموعة الأبحاث القائمة على فرضيةٍ مؤداها أنه من المشروع

= المسائل النقدية تمثل صُلبَ النظرية الأدبية التي ازدهرت ردًّا على هيمنة النقد السياقي، ونقضاً لطابعه الأيديولوجي. وللوقوف على دراسة حديثة، في هذا الاتجاه، يُنظرُ، تمثيلاً، : هانس روبيرت ياوس، **جمالية التلقي: من أجل تأويل جديد للنص الأدبي**، ترجمة: رشيد بنحدو، ط1، المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة)، القاهرة، 2004، ص 21 ـ 81. إذْ تعقّب فيها المؤلف النظريات النقدية التي سادت في القرن العشرين.

(2) انظر: عبد السلام المسدي، **مباحث تأسيسية في اللسانيات**، مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 1997، ص 20. وللاطّلاع على علاقة اللسانيات بالعلوم الأخرى، يُنظر: فردينان دي سوسير، **دروس في الألسنية العامة**، تعريب: صالح القرمادي، ومحمد الشاوش، ومحمد عجينة، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس، ط1، 1985، ص 24 ـ 39. و: رومان ياكبسون، **الاتجاهات الأساسية في علم اللغة**، ترجمة: علي حاكم صالح، وحسن ناظم، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط1، 2002، ص 41 ـ 81.

(3) See: Raymond Chapman, *Linguistics and Literature*, Edward Arnold (Publishers), London, 1973, p 32.

علميًا أنْ نصف اللسان كأنه بالأساس كيانٌ مستقلٌ من الترابطات الداخلية أو بكلمة واحدة بنية»[4].

ويتصف منهج اللسانيات البنيوية بقطيعته مع معطيات فلسفة اللغة التي كانت تذهب إلى وجود قَبْلِيّاتٍ تتحكمُ بالظاهرة اللسانية. وعلى العكس من ذلك، فاللسانيات البنيوية لا تطمئن إلى الجماليات العائمة والعقيمة، كما أنها تقطع مع الذاتيّة Subjectivism، وتحذر من السقوط في تِيه الأيديولوجيا، والتأملات الميتافيزيقية التي ظلت تهيمن على الأنشطة اللسانيّة وممارساتها.

ويُعدُّ المشروع اللساني الذي تبلورت ملامحه الكليّة في محاضرات دي سوسير فتحاً شمولياً في نظرية اللغة وما يقع حولها من مدارات، لدرجة يمكن فيها عدُّ هذا المشروع من أهم الإنجازات التي تحققت في القرن العشرين. فقد ألقى الانفجار المعرفي، الذي تحقق بفضل تطور العلوم التجريبية، بظلاله على كافة الحقول المعرفية، مما أدّى إلى إعادة تنظيم الحقول تنظيماً منهجياً.

هكذا كانت بداية تأسيس المشروع اللساني، التي انطلقت من إعادة الاستبصار في اللحظة المنهجية المتمثلة في رصد بنية النظام. وبعبارة أخرى، فقد تراجعت المنطلقات التي كانت تنظر إلى العالم بوصفه «خليطاً مشوشاً من التفاصيل»، وحلّت محلها منطلقات «النظام» ومفاهيمه[5].

لقد استثمر اللسانيون، وبخاصة دي سوسير، الكشوفات التي قدمتها العلوم التطبيقية، وأصبحت جهودهم علماً أو كادت، فصارت اللسانيات «... **في حقل البحوث الإنسانية مركز الاستقطاب بلا منازع، فكل تلك العلوم أصبحت تلتجئ في مناهج بحثها وفي تقدير حصيلتها العلمية إلى اللسانيات وإلى ما تتيحه من تقديرات**

(4) «اللسانيات البنيوية»، ضمن: الفلسفة الحديثة: نصوص مختارة، ترجمة: محمد سبيلا، وعبد السلام بنعبد العالي، دار الأمان، الرباط، 1991، ص 190.

(5) انظر: جوناثان كلر، فردينان دوسوسير: تأصيل علم اللغة الحديث وعلم العلامات، ترجمة وتقديم: محمود حمدي عبد الغني، مراجعة: محمود فهمي حجازي، المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة)، القاهرة، ط1، 2000، ص15 ـ ص27. و: ميلكا إفيتش، اتجاهات البحث اللساني، ترجمة: سعد مصلوح ووفاء كامل فايز، المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة)، القاهرة، ط1، 1996، ص 99 ـ 104.

علمية وطرائق في الاستخلاص. . . ولـمّـا كان للسانيات فضلُ السبق في هذا المخاض الثقافي والفكري والمعرفي الواسع فقد غدت جسراً أمام بقية العلوم الإنسانية يعتليه الجميع بقصد اكتساب الأقصى من الموضوعية والصرامة»[6].

وعلى الرغم من التحولات المتسارعة التي يشهدها البحث اللساني إلاّ أنّه يظل محتاجاً، وبكيفية أبدية، إلى إعادة التأسيس، أي أن الدرس اللساني مُطالب بالعمل على تتميم قوانينه واستعارة أدواته من كافة الحقول المعرفية[7].

اللسانيات البنيوية والموضوعية العلمية

كان سعي اللسانيات البنيوية منصبًّا على مقاربة اللغة في ذاتها ولذاتها، الأمر الذي أدّى بدُعاتها إلى عزل اللغة عن السياقات التي تنتمي إليها ظنًّا أن هذه السياقات سوف تؤدي إلى عرقلة الشغل اللساني وتعطيل المسعى العلمي الذي تقوم عليه المبادئ البنيوية، إضافة إلى موقف البنيويين الـمُعلن من الأيديولوجيا؛ فقد ارتأوا أنّ الوعي اللساني، عبر مسيرته الطويلة، كان يعاني من استلاب مطلق للأيديولوجيات السائدة مما أدى إلى سقوط الممارسات اللغوية في فخ الحقول والمعارف التي ذهبت لإثبات قوانينها مُتذرّعة باللغة، وهكذا كانت اللغة وسيلة برهنة على المعطى الأيديولوجي.

وسوف تأخذ اللسانيات مدىً آخر مختلفاً عن الأنظمة الأولى، ويتعين السؤال مع دي سوسير الذي مضى يتساءل عن إمكانية دراسة اللغة دراسة سرمدية، بمعنى هل يمكن إيجادُ قوانين، في اللغة، قارةٍ وثابتة مثل قوانين الفيزياء والرياضيات؟

يُجيب سوسير قائلاً بإمكانية التّوصُّل إلى هذه النتيجة مع أنها مطلب عسير وشاقّ، فإذا كان الصوت يُمثّل أحد تجليات قوانين اللغة الكلية، ومظهراً من مظاهر تعاليها الثابت فإنه يصعب الحديث عن استقرار الصوت واستقلاله في الزمان

---

(6) عبد السلام المسدي، «منهج اللسانيات والبدائل المعرفية»، **المجلة العربية للعلوم الإنسانية** ع83، تصدر عن مجلس النشر العلمي ـ جامعة الكويت، السنة الواحدة والعشرين، صيف 2003، ص 18.

(7) انظر: رومان ياكبسون، **الاتجاهات الأساسية في علم اللغة**، ص 71.

والمكان، «فكلُّ تغير صوتي مهما كان امتداده مقيّدٌ بزمانٍ وبمكان معلومين ولا يمكن لأي منهما أنْ يحدثَ في جميع الأزمنة وفي جميع الأمكنة»[8].

ويشدد سوسير على أنَّ قواعد اللغة وقوانينها تظلُّ مبادئ عامة لا تصمد أمام فتح الدائرة على الدوائر الأخرى، ويكشف هذا التصور عن إدراك دقيق لطبيعة مستويات اللغة، وضرورة التمييز بين هذه المستويات، فالمستوى الذي تتيحه بنية اللغة يختلف عن المستوى الذي تقدمه وظيفة اللغة[9].

إذن، فالنقد يستثمر مبادئ اللسانيات لأنها معدّة إعداداً علمياً جيداً، من جهة ولأنها تتيح له التحقق من دقة التحليل والبرهنة عليه من جهة أخرى. بيد أنَّ هناك نقطة يختلفان فيها؛ وتحديداً الغاية التي يسعى كلٌّ منهما لإحرازها؛ فاللسانيات كانت، في مراحلها المبكرة، تكتفي بالكشف عن مدلول النص[10] مستعينة في ذلك بقوانين الجملة والدلالة والتركيب، في حين يتطلّع النقد إلى تفسير معاني النص ودلالته تبعاً لقواعده اللسانية. وذلك بهدف الكشف عن الأدبية المجرّدة تلك التي تصنع فرادة النص وتحققها[11].

إنَّ التّشديد على الأدبيّة يعني التركيز على أهم عنصر من عناصر التّواصل الكلامي، وهو الرسالة اللغوية، وصرف النظر عن عناصر التواصل الكلامي الأخرى؛ فالرسالة اللغوية هي الرقعة التي تتموضع فيها الأدبيّة «... من حيث هي

---

(8) دروس في الألسنية العامة، مرجع سابق، ص 147.

(9) ليونارد جاكسون، بؤس البنيوية: الأدب والنظرية البنيوية، ترجمة ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ط1، 2001، ص 68.

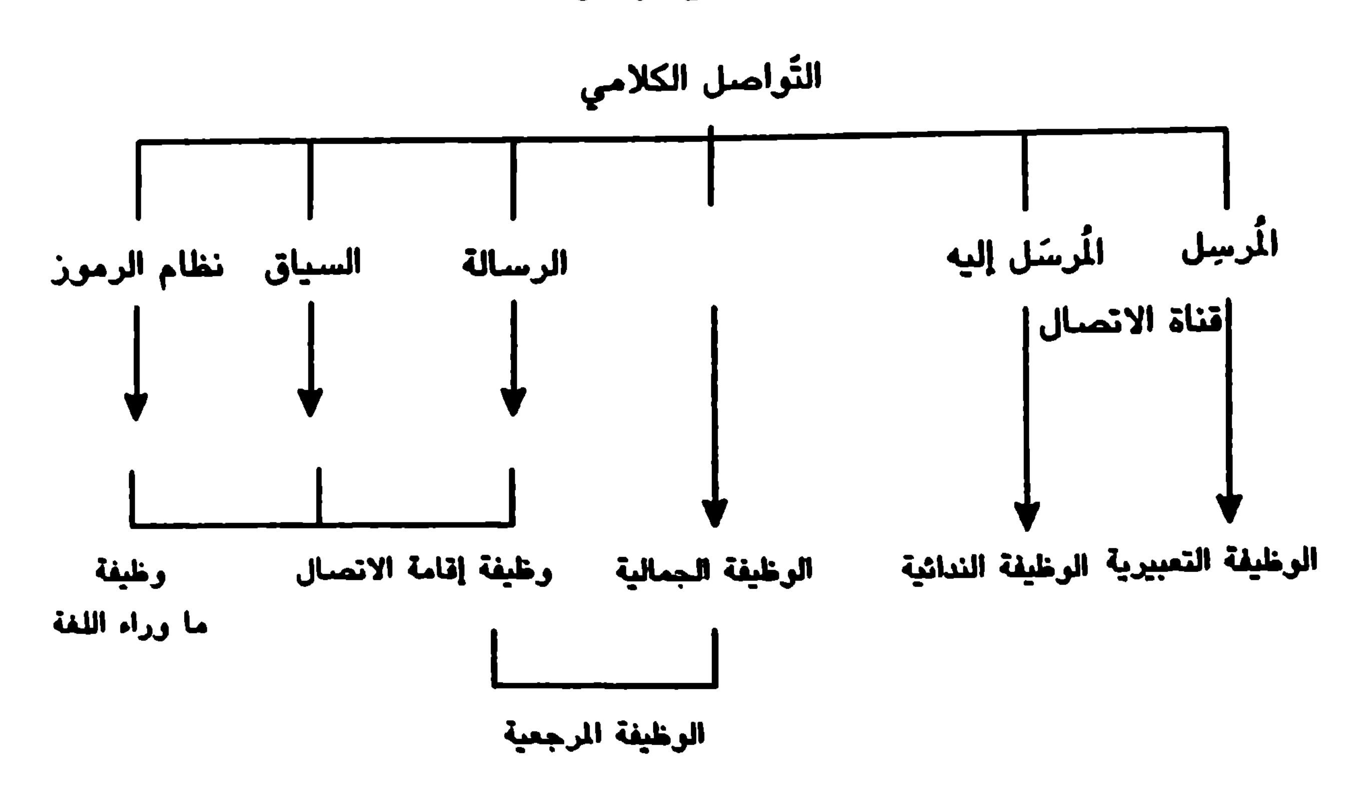
(10) انظر: كارلوني وفيللو، النقد الأدبي، ترجمة: كيتي سالم، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1984، ص 117.

(11) انظر: تزفيتان تودورف، الشعرية، ترجمة: شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 1990، ص23. ولا بدّ من الإشارة إلى أنَّ اللساني بوريس أيخنباوم هو أول من استخدم هذا التصوُّر فقال: إنَّ ما يهم الشكلانية هو فهم الوظيفة الأدبية. انظر: «نظرية المنهج الشكلي»، ضمن: نصوص الشكلانيين الروس، ترجمة: إبراهيم الخطيب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين ومؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط1، 1982، ص 46. و: صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1987، ص 259.

نظام متكامل تتحدُ فيه العناصر المكونة للخطاب وذلك بناءً على علاقات ثابتة ومتبادلة بين هذه العناصر»[12].

وبما أنّ اللسانيات تختص بدراسة النص بوصفه بنية لغوية دون العوامل والعناصر الواقعة خارجه فقد اطمأنّ النقد لمسلّماتها الساعية للكشف عن وظيفة النص الجماليّة (أو الأدبيّة) التي تمثّلُ مركز التواصل الكلاميّ، كما ورد في مخطط رومان ياكبسون الشهير.

مُخطط ياكبسون[13]



(12) بسام بركة، «المنهجيات اللسانية في تحليل الخطاب الأدبي»، مجلة الفكر العربي: مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، تصدر عن معهد الإنماء العربي، بيروت، 1997، ص 224.

(13) استعنتُ، في رسم هذا المخطط، بـ: بيار غيرو، السيمياء، ترجمة: أنطوان أبو زيد، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1984، ص9ـ 13. و: بسام بركة، المنهجيات اللسانية في تحليل الخطاب الأدبي، ص226. والناظر، في هذه المصطلحات، يقع على تداخل عجيب يرتد إلى خلافات في الترجمة، فأنطوان أبو زيد يُطلق على الوظيفة الأدبية اسم «الوظيفة الجمالية» أو «الوظيفة الشعرية». في حين أنّ الشعرية مصطلح فضفاض فهو، حيناً، منهج لساني يسعى لمقاربة الأدب، وهو، حيناً آخر، قوانين الأدب. انظر: حسن ناظم، مفاهيم الشعرية: دراسة مقارنة في الأصول والمنهج والمفاهيم، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط1، 1994، ص 34، ص 66.

لقد منحت خصوبةُ اللسانيّات البنيويةُ النقدَ القدرة على مقاربة الرسالة اللغوية وكشف نظامها الدلالي على اعتبار أنّ الرسالة بنية لغوية مستقلةٌ عن الذات وتمتلك قوانين داخلية تنظِّم سيرورة دلالاتها بصرف النظر عما يحيط بها من علاقات[14]؛ **«. . .ذلك أنّ اللغة نظامٌ من القيم المحض التي لا يحدد حقيقتها شيءٌ باستثناء الوضع الذي تكون عليه عناصر ذلك النظام في زمن معين»**[15].

ويرى دي سوسير أنّ ربط اللغة بالتاريخ يحجب رؤية اللغة علميًا؛ لأنّ اللغة ستبدو خليطاً مشوشاً من الحقائق لذلك فقد اقترح أن تتم دراسة اللغة وفق معطياتها الآنيّة (التزامنيّة أو التواقتيّة) Synchronic بدلاً من دراستها وفق معطياتها الزمانية (التعاقبيّة أوالتطوريّة) Diachronic وخلص إلى أنّ مهمة اللساني تنصرف إلى دراسة اللغة بوصفها بنيةً منفصلة عن إطارها التطوري. فالنظر اللساني ينحصر في النظام الثابت، أما أبعاد اللغة الأخرى فتُدرس ضمن حقول معرفية ذات برامج خاصة[16].

وبناءً على ذلك، فإنّ اكتشاف علاقات النص التّزامنيّة هو الفعل الذي ينبغي إنجازه في سبيل كشف الوظيفة الأدبيّة التي تظل لصيقة في النص رغم سيرورة الزمن. وهذه العمليّة لا تتحقّق إلّا بالقبض على ثوابت النص البنيويّة المتجسدة في السلسلة التزامنيّة، يقول ميشيل فوكو: **«ليس الخط التطوُري للغة الأثر هو الذي يجب أن يوجهنا بل تزامن الأثر لغويًا مع ذاته»**[17]. ولا يعني هذا أننا نتجاهل أنّ

---

(14) انظر: فؤاد زكريا، الجذور الفلسفية للبنائية، حوليات كلية الآداب (جامعة الكويت)، 1980، ص 56.

(15) فردينان دي سوسير، دروس في الألسنية العامة، ص 128.

(16) انظر: دروس في الألسنية العامة ، ص 129. و: جان بياجيه، البنيوية، ترجمة: عارف منيمنه وبشير أوبري، منشورات عويدات، ط4، بيروت ـ باريس، 1984، ص 63 ـ 67. و: زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، مكتبة مصر، د.ط، 1990، ص 46 ـ 49. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا التصور بات قاصراً ضمن التطور الهائل الذي أحرزته اللسانيات في النّصف الثاني من القرن العشرين. وقد كان دي سوسير قد تنبأ بذلك، عندما تحدث عن «اللغويات الداخلية» Interne و «اللغويات الخارجية» Externe.

(17) الأثر، عند فوكو، كلُ ما خلّفته البشرية من ممارسات وأنظمة في مختلف الميادين. فالأثر هو الوثيقة الشاهدة على ممارسة ما. أما رولان بارت فيفرّق بين الأثر والنص في سبع مسائل، أبرزها أنّ النصّ حقل منهجي تتولد فيه الدوالُ عضوياً في حين أنّ =

الأثر قد ظهر في فترةٍ معينة وفي ثقافة معينة وعند أفراد معينين. لكنْ، حتى نحدد كيف يعمل الأثر، لا بد أن نقبل أنه دائم التزامن في علاقته مع ذاته»[18].

لقد وصلت برامج اللسانيّات، بمرور الزمان، إلى حالة تشبُّع واكتمال؛ بفعل انغلاقها على النماذج اللغويّة وإقصائها الوظائفَ اللسانيّة التي لا تقع في صميم مجالها، وإغفالها شبكةَ العلاقات الممتدة خارج البنية اللغويّة، الأمر الذي دعاها، في النهاية، إلى مراجعة طموحها الشمولي Totalitarian، والانفتاح على العلوم الإنسانيّة بغيةَ منح العمل اللساني مدىً جديداً[19].

السيميائيات

المصطلح والـمفهوم

يُطلقُ على السيميائيات السيميولوجيا Semiology، والسيميوطيقيا Semiotics. وهما مُقابلان لمصطلح واحد هو علم السيمياء. لكنَّ الفارق بينهما يرتبط بوظائف الدلالات، فيرى دي سوسير، وهو صاحب الاتجاه الأول، ومن معه من أتباع المدرسة الأوروبية، أنَّ الوظيفة الاجتماعية هي جوهر الدلالات التي تراهن السيميولوجيا عليها. في حين يرى الأمريكي تشارلز سندرس بورس، الذي كتب في فترة دي سوسير الزمنيّة نفسها، أنَّ وظيفة الدلالات المنطقية هي النقطة التي تسعى السيميوطيقيا إلى رصدها[20].

= الأثر ينحصر في المدلول. انظر: رولان بارت، **درس السيميولوجيا**، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 1986، ص 59 ـ 67.

(18) «البنيوية والتحليل الأدبي»، ترجمة: محمد الخماسي، **مجلة العرب والفكر العالمي: مجلة النصوص الفكرية والإبداعية والنقدية**، ع1، تصدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت، 1998، ص 19.

(19) انظر: عبد السلام المسدي، **في آليات النقد الأدبي**، دار الجنوب، تونس، ط1، 1994، ص 21.

(20) انظر: بيار غيرو، **السيمياء**، ص6 ـ 7. و: ميجان الرويلي وسعد البازعي، **دليل الناقد الأدبي**، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط3، 2002، ص 177. و: معجب الزهراني، «في المقاربة السيميائية»، **مجلة علامات في النقد**، يصدرها النادي الأدبي الثقافي بجدة، ج2، م1، 1991، ص 146 ـ 147. و: بشير تاوريرت، «السيميائية في الخطاب النقدي المعاصر»، **مجلة علامات في النقد**، ج4، م 14، 2004، ص 193 ـ 198.

أمَّا الثقافة العربية فانحازتْ إلى استخدام مصطلح السيمياء؛ لوجود المصطلح ضمن ممارسات العرب القدامى وفضاء معارفهم، إذْ كان لهم جهود مهمة في هذه المواضيع، وقد كان علم السيمياء، في بدايته، يمثّلُ طموح الإنسان في اكتشاف إكسير الحياة من خلال إضافة العناصر الكيميائيّة إلى الذهب. لكنَّ هذه المحاولات التي شهدتها المنطقة العربية وتحديداً في بلاد الرافدين وأرض النيل، في القرنين الخامس والسادس الهجريَّين، باءت بالفشل الذريع. ثمّ تحوّل المشروع إلى تحويل المعادن الرخيصة إلى ذهب وقد سجّل المشروع نتائج إيجابية لكنَّ السلطات الدينية ضاقت ذرعاً بالسيميائيّين؛ نظراً لأفكارهم التي تتعارض مع المُسلَّمات الدينيّة الأمر الذي أدى إلى ملاحقتهم وسجنهم وقتلهم وتعقّب فلولهم. مما أدى إلى انتقال المشروع من الشرق إلى الغرب الأوروبي[21].

ويتمتع مصطلح السيمياء، في الثقافة العربية الإسلامية، بذاكرة دلالية خصبة[22]، فقد خلّفت هذه الثقافة أفكاراً سيميائيّة مهمة من الممكن تنظيمها وترتيبها وإعدادها؛ لتصبح مكوّناً رئيسيًا في النظرية السيميائيّة المعاصرة. أما مادة هذه الأفكار فمتوزِّعة في جهود البلاغيين، والفقهاء، وعلماء الكلام، والمتصوّفة، ومفسِّري الأحلام، والفلاسفة، والأدباء[23].

أمّا السيميائيّات المعاصرة فقد تطوَّرت ضمن دراسات علم اللغة، إذ أشار

---

(21) انظر: كاتي كوب وهارولد جولد وايت، **إبداعات النار: تاريخ الكيمياء المثير من السيمياء إلى العصر الذري**، ترجمة: فتح الله الشيخ، مراجعة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (266) يُصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،الكويت، 2001، ص 65 ـ 93.

(22) يرى الباحث حنون مبارك أنَّ أصل لفظ «السيمياء» عبري معناه اسم الله. وأنَّ العرب استقدموا هذا المصطلح وقاموا بِتَبيئته ليصبحَ علماً «يُعنى بإحداث مثالات خيالية لا وجود لها في الحسّ». انظر: تقديم كتاب: مارسيلو داسكال، **الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة**، ترجمة: حميد لحمداني وآخرين، تقديم: حنون مبارك، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 1987، ص4. وقد استخدم عباس محمود العقاد المصطلح في بحثه الموسوم بـ: «السيمية (علم الدلالة أو المعاني)»، **مجلة مجمع اللغة العربية**، ج9، القاهرة، 1957، ص 14.

(23) انظر: حنون مبارك، «في السيميائيات العربية: قراءة في نصوص قديمة (القسم الأول)»، **مجلة دراسات أدبية ولسانية**، ع 5، فاس، 1986، ص 92 ـ 95.

فرديناند دي سوسير إلى مصطلح السيميولوجيا Semiology عندما تنبّأ بتأسيس علم «يدرس حياة الدلائل في صلب الحياة الاجتماعية» هو علم الدلالات (أو العلامات، أو الدلائل) الذي يُتيحُ معرفة مكوّنات الدلالات والقوانين التي تُسيِّرُها. يقول دي سوسير: «**ولـمّا كان هذا العلم غير موجود بعد فإنّه لا يُمكن أنْ نتنبأ بما سيكون. ولكن يحق له أنْ يوجد، ومكانه محدد سلفاً. وليست الألسنيّة سوى قسم من هذا العلم العام. والقوانين التي سيكشف عنها علم الدلائل سيكون تطبيقها على الألسنيّة ممكناً. وستجدُ الألسنية نفسها مُلْحَقَةً بميدانٍ محددِ المعالم مضبوطٍ ضمن مجموع الظواهر البشرية**»[24].

بيد أنّ هذا التصوُّر لم يحظَ بالتحقق وعلى العكس من ذلك، فقد قام رولان بارت بقلبه وأعلن، في الدرس الذي قدّمه في الكوليج دي فرانس عام (1977م)، تقويضَ اللسانيّات البنيوية نظراً لسقوطها في الصياغة الصوريّة، ولأنها أخذت بالابتعاد عن ميدانها الأصلي. ولهذه الأسباب وبفعل تضخّم اللسانيات أعاد بارت قلب معادلة دي سوسير وجعل السيميولوجيا أحد اتجاهات اللسانيات[25].

وقد أدى هذا الانقلاب إلى دفع عجلة اللسانيّات التي أخذت تُدركُ قصور برامجها ومحدداتها القائمة على البنية والتراكيب اللغوية، فراحت تبحث عن مخرج منطقي لكشف المعنى وتعيينه، فلم يكن في حيازتها إلاّ الدلالة تُنظّمُ سيرورتها وتقنّن أداءها، فهي طريق العبور إلى المعنى مما جعل البحث الدلالي محور الجهود اللسانيّة وجوهر النقد الأدبيّ الذي لا يمكن بدونه البرهنة على أي معطىً أو معنى. لكنّ طبيعةَ الدلالة العامة وامتدادها الشامل جعلها موطناً للعلوم كافة. وقد راحت هذه العلوم تحاول احتكارها والذود عنها والوصاية عليها[26].

ولأنّ موضوع الدلالة جوهر الوعي الإنسانيّ أخذت العلوم تبحث في قوانينها لتعديل موقع الدلالة فيها فكان ميلاد علم الأجناس البشرية «الأنثربولوجيا» الذي ولِدَ عن تزاوج علمين سابقين هما: علم الاجتماع والتاريخ. وقوام هذا العلم حسم الجدل القائم بين المرجع التاريخيّ والمرجع الاجتماعيّ لِيُحسم الجدل لصالح

---

(24) دروس في الألسنية العامة، ص 37.

(25) درس السيميولوجيا، ص 20 ـ 22.

(26) انظر: عبد السلام المسدي، في آليات النقد الأدبي، ص 20.

الإنسان بوصفه الكائن الأرضي الوحيد القادر على إنتاج الرموز والصراع عليها. وبذلك قُدّرَ للدرس اللساني والنقدي ولوج مختبر الرموز الإنسانية وأصبح الدرس اللساني يُعنى بكشف الرموز ودلالاتها بعد أن استخرج أنظمة تراكيبها[27].

وتنحصر غاية السيميائيّات في تأويل اللغة وأنظمة العلامات الأخرى غير اللفظية[28]، بالتركيز على وحدات الخطاب الدالّة الكبرى[29] وسعيها إلى إدراك مكوّناته الجوهرية وتحييد الاختلاف والـمُضمر[30]. ومن أجل هذه الغاية تطلّعت السيميائيات إلى إحراز صلات منهجية مع العلوم الأخرى مثل: الرياضيّات، والمنطق، وعلمَي النفس والاجتماع دون أنْ تُفقدها هذه الصلات غايتها وطموحها. وبالتقابل مع ذلك، فلا يُعيقُ السيميائيّات تبعيّتها الإبستمولوجية للسانيّات فهي تسعى لأنْ تُصبحَ علماً ينقد العلوم التي تتّصلُ بها. مما يعني أنّها **«طريقٌ بحثيٌ مفتوح، ونقدٌ دائمٌ يُحيلُ على ذاته. أي أنها تقوم بنقدٍ ذاتي. وكونها نظريةَ ذاتها، فإنها النمط الفكري القادر على التّكيُّفِ مع نفسه (التأمّل في ذاته) دون أنْ تتحوّل إلى مذهب»**[31].

وتتخذ السيميائيات لنفسها موقعاً بينيًا، فهي تقع في **«منطقة الحدود المضطربة بين الإنسانيّات والعلوم الاجتماعية، حيث غالباً ما يعتقدُ علماء الإنسانيّات أنها صارمة جداً، في حين يرى علماء الاجتماعيّات أنها تعوزها الصرامة العلمية الكافية»**[32].

---

(27) يقول عبد السلام المسدي: **«وبين اللسانيات التي تنبش في مكوّنات المعنى اللغوي والأنثروبولوجيا التي تحفِرُ تحت قواعد الرمز العلامي انبثقت السيميائية مزيجاً مُتناسقاً لا يفتأ يستقي منه حتى ليكاد عند البعض يتماهى وإياه»**. عبد السلام المسدي، **في آليات النقد الأدبي**، ص 21.

(28) انظر: رومان ياكبسون، **الاتجاهات الأساسية في علم اللغة**، ص 48.

(29) انظر: جوليا كريستيفا، «السيميائية: علم نقدي و/أو نقد العلم»، ترجمة: جورج أبي صالح، **مجلة العرب والفكر العالمي: مجلة النصوص الفكرية والإبداعية والنقدية**، ع2، تصدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت، 1988، ص26.

(30) انظر: بيار غيرو، **السيمياء**، ص11.

(31) انظر: جوليا كريستيفا، «السيميائية: علم نقدي و/أو نقد العلم»، ص 27.

(32) روبرت شولز: **السيمياء والتأويل**، ترجمة: سعيد الغانمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1994، ص 14.

وتهتم السيميائيّات بجميع مظاهر الفعل الإنساني، فهي «**أداة لقراءة كلّ مظاهر السلوك الإنساني بدءاً من الانفعالات البسيطة ومروراً بالطقوس الاجتماعية وانتهاءً بالأنساق الأيديولوجية الكبرى**»[33]. وتهدف السيميائيّات إلى تحليل الظواهر والنصوص تحليلاً علميًا دقيقاً استناداً إلى الروابط الناشئة بين الدلالات للتوصُّل إلى مستوىً تجريديّ يتيحُ تصنيف محدداتها البنيويّة التي تمكِّن من كشف الأبنية العميقة التي تنطوي عليها[34].

«**وحيث إنَّ السيمياء هي دراسة الشفرات والأوساط فلا بدَّ لها أنْ تهتمَّ بالأيديولوجية، وبالبنى الاجتماعيّة ـ الاقتصاديّة، وبالتحليل النفسي، وبالشعريّة، وبنظريّة الخطاب**»[35].

وتقومُ الدراسة السيميائيّة على افتراض شبكة أنساق متداخلة تتيح وضع الظواهر والنصوص ضمنها، بمعنى أنّها لا تفصلُ الظواهر والنصوص عن سياقات التلقي والثقافة، وعلى العكس من ذلك فهي تربطها بسياقاتها حتى تتمكّن من رصد بنية الدلالات الكاملة تمهيداً إلى تحليلها وكشف قوانينها وصولاً إلى «**استخلاص العلاقات التي تربط هذه العناصر بعضها ببعض أي إلى معرفة النظام الكامن وراء النص الأدبي**»[36].

ومن هنا يمكن فهم التشديد على سياق النصوص الثقافي الذي تتوخّاه السيميائيّات، إذْ تعدُّه قناة اتصال مهمة في فهم النصوص وإدراك مفاهيمها ومرجعياتها[37]. ويقع مفهوم النظام موقعاً مركزيًا في الدراسات السيميائيّة، إذْ يُمثِّلُ

---

(33) سعيد بنكراد، **السيميائيات: مفاهيمها وتطبيقاتها**، منشورات الزمن، الدار البيضاء، ط1، 2002، ص 16.

(34) انظر: سيزا قاسم، «السيميوطيقا: حول بعض المفاهيم والأبعاد» ضمن: **مدخل إلى السيميوطيقا: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة**، دار إلياس العصرية، القاهرة، ط1، 1986، ص 17.

(35) روبرت شولز: **السيمياء والتأويل**، ص 15.

(36) سيزا قاسم، «السيميوطيقا: حول بعض المفاهيم والأبعاد»، ص 18.

(37) روبرت شولز: **السيمياء والتأويل**، ص 68 ـ 69. وانظر: عيد بلبع، «التداولية: البعد الثالث في سيميوطيقا موريس»، **فصول: مجلة النقد الأدبي**، ع66، تصدرها الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005، ص 36 ـ 45.

«هذا المفهوم الإطار الشكليّ والنظريّ الذي يُمكن من خلاله وصف العلاقات التي تربط بين العلامات المفردة وتركيباتها»[38].

موضوع السيميائيات واتجاهاتها

وموضوع السيميائيّات الأول هو المعنى وأشكال وجوده، وفي هذه النقطة تحديداً تظهر اتجاهات السيميائيّات المختلفة، فهناك الاتجاه المنطقيّ الذي يرى أصحابه أنَّ المعنى خاضع للمبادئ المنطقية بالدرجة الأولى؛ ليس هذا فحسب بل إنّه يرى أنَّ السيميائيّة أحد العلوم الأساسيّة، وأنها تشكّلُ أحد أصول المنطق، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، ذلك أنَّ ردود أفعال الإنسان واستجاباته النفسية وأنشطته الاجتماعية هي محض دلالات تنطوي على معانٍ ومقاصد وأبعاد ثقافية[39].

وهناك الاتجاه التواصليّ الذي يشدد على وظائف العلامة التواصليّة التي تربط بين المفهوم وصورته السمعيّة المتحققة من خلال الصوت إضافة إلى تأكيده حقيقةَ العلامة الاجتماعية التي تخضع لأنظمة الممارسات الاجتماعية عبر حِراك مستمرٍ ومتبادلٍ، فالمجتمعات تقوم بتحوير مفاهيمها وعلاماتها اعتماداً على فاعليّتها وقدرتها على إضفاء المنافع والمكاسب. كما تقوم العلامات بفرض محدداتها على الأفراد والجماعات فيصبح جميع الأفراد مُلزمين بالإذعان لها. أما تبدُّلها وتغيرها فمنوطٌ بقوى السلطة المختلفة التي قد تكون سياسيّة، أو اجتماعيّة، أو دينيّة، أو اقتصاديّة[40].

---

(38) نفسه، ص 36.

(39) انظر: تشارلز سوندرس بورس، «تصنيف العلامات»، ضمن: **مدخل إلى السيميوطيقا: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة**، ص 137 ـ 138. و: دافيد سافان، «الأصول السيميائية في فكر تشارلز بورس، ترجمة: عبد الملك مرتاض، **مجلة علامات في النقد**، ج4، م1، يصدرها النادي الأدبي الثقافي بجدة، 1992، ص 140 ـ 141. وللوقوف على الاختلافات والائتلافات بين سيميائية بورس وسوسير، انظر: جيرار دولو دال، **السيميائيات أو نظرية العلامات**، ترجمة: عبد الرحمن بو علي، دار حوار، اللاذقية، ط1، 2004، 41 ـ 71.

(40) انظر: 29 ـ 30. و: حنون مبارك، **دروس في السيميائيات**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1987، ص 72 ـ 73. و: عادل فاخوري: **تيارات في السيمياء**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1990، 81 ـ 83.

أما السيميائيّات الثقافيّة فقد نشأت من خلال إسهامات جماعة موسكو التي وسّعت من دائرة منتجي العلامات فرأت أنّ جميع مظاهر الكون ومخلوقاته ومُنتجات الإنسان تحفل بالعلامات والرموز الدّالّة التي تندرج وفق أنظمة كلية متعددة ومتقاربة قادرة على توحيد الظواهر الإنسانيّة المتنوّعة والمختلفة. ففعل الثقافة هو مولِّدُ الأنظمة السيميائيّة، والثقافة «**... ليست مجموع نصوص ثابتة ولكنها أيضاً مجموع الوظائف التي تؤدّيها هذه النصوص في الحياة الاجتماعيّة، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ليست الثقافة مجموع النصوص الموجودة بالفعل ولكنّها الآليّة التي تُمكّنُ من توليد هذه النصوص وغيرها من النصوص المُسْتَقْبَلَة**»[41].

والتداخل بين السيميائيّات وحقول الثقافة يشمل القوانين التي تنظّمُ تداول الدلالات، فالسنن الثقافية هي الكفيلة بتوجيه عملية التلقي والتأويل. ليس هذا فحسب، بل إنّ هناك تماهياً بين حدودهما فقد ربط الناقد الإيطالي أمبرتو إيكو بين الوحدة السيميائيّة Semiotic Unit والوحدة الثقافية Cultural Unit التي يمكن أنْ تُحقق استقلالاً نسبيًا يُتيحُ إدراكها من خلال سياقها الثقافيّ، وقد تكون هذه الوحدة مكاناً، أو رغبة، أو شعوراً، أو ...، شريطة أنْ تكون ضمن نظام متكامل[42].

واعتماد السيميائيّات على بعد الدلالة (أو العلامة) التداولي جعلها تقترب من التأويل فأصبح علم التأويل الدلاليّ علماً يدرس النصوص استناداً إلى دلالات النص وفضاء التلقي الذي يشرع النص على التلقي[43]، «**فالتأويل الدلاليّ ناتج عن العملية التي بفضلها يمنح القارئ التجلّي الخطّي دلالة النص**». لكنّ الدلالة هي أحد العناصر السيميائيّة التي يتحقق عبرها المعنى، أي أنّ هناك طرقاً أخرى لتحقق

---

(41) سيزا قاسم، «السيميوطيقا: حول بعض المفاهيم والأبعاد»، ص 42، 18.وانظر: حنون مبارك، دروس في السيميائيات، ص 86 ـ 91.

(42) See: Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington, 1979, P 49 - 58.

(43) انظر: آرت فان زويست، «التأويل والعلاماتية»، ضمن: العلاماتية وعلم النص، ترجمة: منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط1، 2004، ص 45.

المعنى مثل: القصد، أو التراكيب، لكنَّ ما يميِّز التأويل الدلالي اعتداده بالفاعلية الإنسانيّة الخلّاقة القادرة على إنتاج الفهم والدلالة[44]. بيد أنَّ السيميائيّات لا تكتفي بهذه الخطوة بل تعدها مرحلة أولى للوصول إلى الأحكام النقديّة، بمعنى أنَّ ما يُقدِّمُه التأويل الدلاليّ من دلالات يُمثِّل مادة أوليَّة لمستوى تأويليّ آخر هو التأويل السيميائيّ أو النقديّ. **«أما التأويل النقدي أو السيميوطيقي فهو ذلك الذي تُفسِّرُ بوساطته الأسباب البنيوية التي تجعلُ النصَّ قادراً على إنتاج هذا التأويل الدلالي أو ذاك. فكلُّ النصوص يمكن أنْ تؤوَّلَ دلاليًا أو نقديًا، غير أنَّ بعضها فقط (وعموماً النصوص التي تضطلع بوظيفة جمالية) هو الذي يسمح بالتدافع بين هذين النوعين من التأويل»**[45].

السـرديات

لا يزال مصطلح السرديات Narratology يعاني من عدم الاستقرار شأنه شأنُ بقية الـمصطلحات المعاصرة التي تفتقر إلى تحديد مفاهيمي دقيق؛ لأنها لا تزال في طور التَّشكّل والتبلور مما يدلُّ على أنَّ هذا العلم في تحوُّلٍ مستمر.

وتطوُّر السرديات هو سليلُ التفكير اللسانيّ المعاصر، الذي أدّى إلى ميلاد تخصصات داخل المشروع اللساني مثل: اللسانيّات الشعريّة والإعلاميّة والسرديّة والحاسوبيّة والسياسيّة. وأصبحت اللسانيّات السرديّة علماً يبحثُ في تجريد القوانين المميزة لحقل السرديات، واختلفت مذاهب الدارسين في سبك المصطلح الدالّ على العلم الذي يتناول السرد وترجمته، فذهب بعضهم إلى اقتراح مصطلح

(44) انظر: جان كلود جيرو، «السيميائية: نظرية لتحليل الخطاب»، ضمن السيميائية: **أصولها وقواعدها**، ترجمة: رشيد بن مالك، مراجعة وتقديم: عز الدين المناصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2002، ص 105 ـ 110.

(45) أمبرتو إيكو، «ملاحظات حول سيميائيات التلقّي»، ترجمة: محمد العماري، **مجلة علامات**، ع10، مكناس ـ المغرب، 1988، ص33. وانظر: أحمد يوسف، **السيميائيات الواصفة: المنطق السيميائي وجبر العلامات**، المركز الثقافي العربي والدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت ـ الدار البيضاء ـ الجزائر، ط1، 2005، ص 116 ـ 119. و: جاك جينيناسيكا، «السيميائيّة»، مجلة نوافذ، ع13، يصدرها النادي الثقافي الأدبي بجدة، 2000، ص 58 ـ 62.

السرديّة Narratology مسوّغاً اقتراحه بأنّ «...المصدر الصناعي، في العربية، يدل على حقيقة الشيء وما يحيط به من الهيئات والأحوال، كما أنّه ينطوي على خاصية التسمية والوصف معاً. و «السرديّة» بوصفها مصطلحاً، تُحيل على مجموعة الصفات المتعلقة بالسرد، والأحوال الخاصة به، والتجلّيات التي تكون عليها مقولاته»[46].

في حين يقترح أحد الباحثين مصطلح علم السرد Narratology، وهو ما يميز بين علم سرديّ مجرّد ذي صفة بنيويّة كاملة، وبين علم سرديّ ذي طابع نظريّ يميل إلى اقتراض مفاهيمه، وأدواته من برامج العلوم الإنسانيّة المجاورة[47].

ورغم هذا الاختلاف المفاهيميّ يمكن الإشارة إلى دلالتي مصطلح السرديّات البارزتين اللتين تُمثّلان اتجاهين مختلفين يرتبط كلٌّ منهما بحقل معيّن.

- **الدلالة الأولى: السرديات في الحقل الأدبي**

ترتبط دلالة هذا المصطلح بالسرد بوصفه شكلاً أدبيّاً يُقابلُ الشعر انطلاقاً من العبارة التي راجتْ في نظرية الأدب ومُفادها أنَّ الأدب ليس إلا فنّ الشعريّات والسرديّات. وفي ضوء هذا التحديد تكون السرديّات حقلَ الكتابة النثرية التي تندرج فيها القصة، والحكاية، والرواية، وهي أشكالٌ تتجه إلى القارئ. في حين أنَّ السرد الشفوي، وأشكاله: القصة والحكاية والخطبة، يتّجه إلى المُستمع. ويشترك السرد الكتابيّ والشفويّ في وجود الراوي الذي تُعهدُ إليه عملية السرد[48].

- **الدلالة الثانية: السرديات في الحقل الثقافي والنظرية الاجتماعية**

شهد مصطلح السرديّات تطوُّراً كبيراً خلال العقود الأربعة الأخيرة، فبعد أن ابتكر الناقد البلغاري تزفيتان تودورف مصطلح السرديّات عام 1969م، للدلالة على

---

(46) عبد الله إبراهيم، السردية العربية: بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2000، ص 8.

(47) انظر: سعيد يقطين، الكلام والخبر: مقدمة للسرد العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط1، 1997، ص28. و: دليل الناقد الأدبي، ص 174 ـ 177.

(48) انظر: بوريس أيخنباوم، «حول نظرية النثر»، ضمن نظرية المنهج الشكلي: نصوص الشكلانيين الروس، ص 107 ـ 109.

العلم الذي يدرس أشكال القصص المختلفة، أخذ هذا المصطلح بالتّوسُّعِ والتمدد[49] حتى وصل الأمر بتودورف نفسه أنْ أعلنَ، حديثاً، عن موت السرديّات، والمقصود بالموت، هنا، هو استكمال دائرة البحث في النماذج القصصية والاتجاه نحو مناطق وتجليات نصّيّة أخرى. لقد توسّعت حدود مصطلح السرديّات المفاهيميّة فلم تَعُدْ **«تقتصر دلالة السرد على فنّ الرواية والقصة القصيرة، إنما تتسع لتشملَ بدلالتها الحكايات الشعبية والأساطير والأحلام والأفلام والمسرحيات»**[50].

ولم يقتصر الأمر على هذا الحد بل إنَّ حقول المعرفة راحت ترتاد حقل السرديّات متّخذةً منه مجالاً لاختبار مبادئها وقوانينها، **«ففي التداوليات الاجتماعية Socio - Pragmatics يُنظر إلى السرديّة بوصفها إحدى الصيغ المتاحة للتواصل Optional Mode of Communication أي أنها صيغةٌ رئيسةٌ وبالغة الأهمية عند دراسة الطريقة التي ننظّمُ بها حياتنا ولكنَّها، في النهاية، تظلُّ محضَ صيغة واحدة من صيغ متعددة نختار بينها (كأنْ نُفاضل، مثلاً، بين السرديّة والحجاج Argumentation»**[51].

---

(49) مفهوم السرد الجديد **«وليد التطوُّر الذي شهدته السيميائية عامة والسيميائية السردية والخطابية على وجه الخصوص. وهنا تُصبحُ السّردية مرادفةً للتّحوُّل من وضع إلى آخر. ولا يتحقق التحوّل إلاّ إذا توافرت البنية الزمنية. إنَّ هذا المفهوم لا يحصر سمة السردية في جنس من أجناس الكتابة، ولا حتى في الأعمال المكتوبة، وإنما يعتبرها سمة خارقةً للأجناس ولأشكال التعبير، يُمكنها أنْ تظهر في مختلف النظم الدالّة»**. محمد القاضي، «جمالية النص السردي في «رسالة الغفران» للمعري»، **مجلة علامات في النقد**، م 8، ج31، 1999، ص 99.

(50) بول بيرون، «السردية: حدود المفهوم»، ترجمة: عبد الله إبراهيم، **مجلة الثقافة الأجنبية** (ملف حول السرديات)، ع 2، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1992، ص 26.

(51) منى بيكر، «ترجمة السرديات/ سرديات الترجمة: هل حقاً الترجمة جسرٌ بين الشعوب والثقافات؟»، ترجمة: حازم عزمي، **مجلة فصول: مجلة النقد الأدبي**، تصدرها الهيئة المصرية العامة للكتاب المصريين، ع 66، القاهرة، 2005، ص 22. وهذا الرأي ليس حكراً على الباحثة، فقد ذهب إليه جيرار جينت عندما بحث في كتاب أرسطو «فنّ الشعر» عن أصل السرديات، وتوصّل إلى نتيجة مفادها أنَّ السرد هو أحد الصيغ التعبيرية التي يلجأ لها المتكلّم عند الكلام. انظر: جيرار جينت، «حدود السرد»، **مجلة آفاق** (ملف حول السرديات)، يصدرها اتحاد كتاب المغرب، ع 8 ـ 9، الرباط، 1988، ص 55 ـ 58.

كما أنَّ النظرية الاجتماعية أخذت ترتاد حقل السرديّات؛ لأنها صيغةُ التواصل الأساسية والحتميّة القادرة على تنظيم خبرات الإنسان وتجاربه ومواقفه من العالم والوجود. وهي في مستوياتها التراكميّة تمثّلُ موجِّهاتٍ سلوكيّة في حياة الشعوب والمجتمعات، إضافة إلى ما تشكّله من قيم ومبادئ وآليّات استقراء وحلول[52]. «**ومن هنا فإنَّ السرديّة، حسب تعريف النظرية الاجتماعية، لا تكمن بالضرورة داخل نصٍّ ما بعينه، بل تمثّلُ بالأحرى مُرتكزاً إدراكيّاً يتأسسُ حوله نطاقٌ كاملٌ من النصوص والخطابات، ودون أنْ يقتضي ذلك بالضرورة أنْ نعثرَ في واحدٍ من هذه النصوص على تعبير صريحٍ أو مكتملٍ عن تلكَ السرديّة**»[53].

أما السرديّات الأنطولوجيّة فهي تلك القصص والسِّير الشخصية التي يصوغها الأفراد للتّعرُّف على العالم. ويخضع هذا النوع من السرديّات إلى طبيعة التفاعلات الاجتماعيّة والنظم المفاهيميّة التي تُشكّلها المجتمعات في حيِّز زمني مُعيَّن. وأمّا السرديّات العامة فهي التي تنجزها وتروِّجها الجماعات والمؤسسات المُختلفة. وأما السرديّات المفاهيميّة فهي التي تُنجز ضمن دوائر محددة مثل: سرديّات القانون، والأمن، والاقتصاد، والأكاديميّات[54].

وقد استثمر علم الاجتماع السياسيّ حقل السرديات في صياغة التصورات وتفكيكها معاً، فالحديث عن أحداث الحادي عشر من سبتمبر عام 2001م تمّ

---

(52) منى بيكر، «ترجمة السرديات/ سرديات الترجمة: هل حقاً الترجمة جسرٌ بين الشعوب والثقافات؟» في مجلة فصول، عدد 66، 2005، ص 22.

(53) انظر: نفسه، ص 23.

(54) انظر: نفسه، ص23 ـ 24. وتقدّم الباحثة نماذج دالّة على كلّ نوع، فأشارت إلى أنّ كتاب صمويل هنتنجتون الموسوم بـ «**صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي**» يمثّل السرديات المفاهيمية «**ذات التأثير البالغ خارج نطاق التخصص**» التي سرعان ما تبنتها المؤسسة الرأسياسية/ العسكرية الأمريكية. كما أشارت إلى كتاب رافائيل باتاي، مدير مكتب ثيودر هيرتزل بنيويورك، الموسوم بـ «**العقل العربي**» الذي يرى فيه صاحبه أنّ العربَ لا يفهمون إلا لغة القوة، وأنهم يضعفون إذا ما شعروا بالخزي والعار. وحسب الباحثة منى بيكر فإنّ هذا النوع من السرديات يُمثّل أعنف أنواع السرديات؛ لأنه سرعان ما يصبح جزءاً من الخطاب العام والسرديات الرسمية. فكتاب باتاي أصبح «إنجيل المحافظين الجدد»، والمرجع التعليمي المعتمد في تدريب الضباط بمدرسة «جيه أف كيه» العسكرية وهم الضباط الذين عليهم الالتحاق بجبهات القتال في العراق. نفسه، ص 24 ـ 25.

إخضاعه لمعالجات مفاهيميّة دقيقة، إذ إنَّ الطرفين قدّما صياغةً سرديّة للحدث؛ فتحدث ممثلو القاعدة عن غزوتي نيويورك وواشنطن، في حين تحدَّثت المؤسسة السياعلامية الأمريكية عن الإرهاب ونجحت في استدراج العراق إلى مواجهة شاملة بحجَّة أنه أحد دول محور الشر التي وضعتها الولايات المتحدة على سلَّم أولويّاتها العسكريّة؛ لأنها ترعى الإرهاب العالميّ[55]. كما أنَّ خللاً مفاهيميًا أخذ بالتَّسرب إلى الخطابات السرديّة بفعل السلطة المؤثرة في صناعة الخطاب، فقد تمَّ التعامل مع المقاومة العراقيّة والفلسطينيّة بوصفها أعمال عنف وتخريب وإرهاب حتى بلغ الأمر في الخطاب السياعلامي العربي أنْ أدرج هذه المفاهيم في خطاباته اليوميّة وتعامل معها بوصفها حقيقة مطلقة.

● مبادئ السرديات الأدبية واتجاهاتها التحليلية

يقتصر الحديث في هذا الموضوع على السرديّات الأدبيّة التي تتخذ من نصوص الأدب مجالاً في التحليل والتأويل، وقد تشمل هذه النصوص ما يرد في المدوَّنة التاريخيّة والثقافيّة المرتبطة بنصوص الأدب، فتكون هذه النصوصُ ذات طبيعة تكوينيّة متشعبة تفرض نفسها آناء التأويل[56].

---

(55) انظر: جاك دريدا، **ما الذي حدث في حدث 11 سبتمبر؟**، ترجمة: صفاء فتحي، مراجعة: بشير السباعي، المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة)، القاهرة 2003، ص 81 ـ 87.

(56) تجدر الإشارة إلى المراحل التي مرَّ بها حقل السرديات والتطلعات التي كان يطمح إلى تحقيقها، فرولان بارت حاول **«إرساء دعائم نموذج بنائي شامل لتحليل السرد»**، أمّا تودورف فقد ابتكر مصطلح **«نحو النص»** عام 1969م منطلقاً من فرضية مفادها **«أنَّ النحو العام يمكن أنْ يستخدم معياراً شكليًا للسرد»**. وقد أعاد بريمون إنتاج الوظائف التي ابتكرها فلاديمير بروب ووضعها ضمن سياق منهجي جديد. وقد أفاد فان ديك من هذه النتائج وأنشأ عام 1972م نموذجاً شكلياً لدراسة النصوص الأدبية من خلال وضع مخطط يستوعب نظم نحو النص الأدبي العامة. أما جهود جيرار جينت فتميزت بتشديدها على ثلاثة مستويات: الحكاية، والمحتوى، والسرد، ورأى أنَّ موضوع السرديات هو دراسة العلاقة بين الدالّ (السرد) والمدلول (الحكاية). وأما أمبرتو إيكو فقد التفت إلى مستوى القراءة السردية، ففرّقَ بين مستوى السرد ومستوى القراءة، والأثر المغلق والأثر المفتوح. وشدد على القارىء الذي يعيد اكتشاف الشفرات السردية والدلالات السوسيوثقافية، فحضور القارىء، في السرد، شرط لإتمام الخطاب السردي وعمليات التشكيل الدلالي. ثمَّ اتسع ميدان السرديات بفضل جهود بول ريكور فأصبحت النصوص التاريخية، =

وتستند السرديّات الأدبيّة إلى اللغة بوصفها نظاماً فاعلاً موجَّهاً خاضعاً للمعايير الاجتماعية والسنن الثقافية التي تُنتِجُها المجتمعات لِتُنظِّمَ علاقات التواصل الجماعيّة وقواها الثقافيّة القادرة على فرض المفاهيم التداوليّة[57]. إضافة إلى اعتمادها إجراءات استدلاليّة يقوم مستوى الوصف، فيها، على مبادئ اللسانيّات البنيويّة التي تتكفّل برصد علاقات النصّ التوزيعيّة وتهيئتها للخطوة اللاحقة الممثّلة في التأويل الذي يتولّى معالجة العلاقات التوزيعيّة ووضعها في مستوى الدمج والتركيب الذي يحددُ بنية الوظائف[58].

وأهم مبادئ السرديات هو التفريق الذي أقامه جيرار جينت بين القصة والخطاب، فالقصة هي الأحداث والشخصيات الواقعيّة، والخطاب هو سرد القصة بوساطة سارد يتوجّه بخطابه إلى القارئ. وإذا كانت الأحداث هي جوهر القصة فإنّ كيفية تقديمها هو الذي يُضفي الأهميّة على الخطاب[59]. مما يعني أنّ السرديات المعاصرة تُقيم فارقاً جوهريًا بين زمن القصة وزمن الخطاب، **«فزمن الخطاب هو، بمعنى من المعاني، زمنٌ خطيٌّ، في حين أنّ زمن القصة هو زمنٌ متعدد الأبعاد. ففي القصة يمكن لأحداث كثيرة أنْ تجريَ في آنٍ واحد، لكنَّ الخطاب مُلزَمٌ بأنْ يُرتِّبها ترتيباً مُتتالياً يأتي الواحد منها بعد الآخر، وكأنَّ الأمرَ يتعلَّقُ بإسقاط شكلٍ هندسيّ معقَّدٍ على خطٍّ مُستقيم»**[60].

أمّا السارد Narrator فهو بنية سرديّة مُضمرة تُعزى إليه عمليّة التّلفُّظ، وتدبير الأفعال ووجهات النظر، والمواقف السرديّة، وقد يكون هذا السارد شخصية سرديّة مشاركة، أو بطلاً، أو مُحايداً، ويقع مقابله المسرود له Narratee وهو بنية سرديّة

= والدينية، والفلسفية مجالاً للتطبيقات السردية. انظر: بول بيرون، السردية: حدود المفهوم، ص 29 ـ 31.

(57) انظر: س. ج. شميدت، «دراسة علمية للسردية الأدبية: نظرية وتطبيق»، ترجمة وإعداد: قسم الترجمة في مركز الإنماء القومي، مجلة العرب والفكر العالمي، ع9، بيروت، 1990، ص 70.

(58) انظر: بول بيرون، السردية: حدود المفهوم، ص 28.

(59) انظر: تزفيتان تودورف، «مقولات السرد الأدبي»، مجلة آفاق، يصدرها اتحاد كتاب المغرب، ع 8 ـ 9، ص 31.

(60) نفسه، ص 42.

تختلف عن القارئ الفعلي، فالقارئ الفعلي هو الذي يُنجزُ القراءة ضمن مرجع معين في حين أنَّ المسرود له هو الذي يتوجّه الخطاب إليه بصرف النظر عن أنواع القرّاء[61].

وتفترض الدراسة السرديّة عدة أبعاد لا بدَّ من إدراكها عند الشروع في التحليل وهي:

1 ـ نية المؤلف وقصده.

2 ـ **بنية النص العميقة**: وهي الدلالات، والعلاقات، والترابطات المنطقيّة، والإشارات اللسانيّة. إنَّ تحديد هذه البنية، من خلال التسلسل المنطقيّ، هو الذي يحدد المكوّنات السيميائيّة.

3 ـ **المفاهيم الافتراضية**: ويقصد بها العناصر السرديّة البسيطة التي تأخذ بالتنامي. إنَّ متابعة سيرورتها الدلاليّة تُقدِّمُ خطةً قويةً لتأويل النص.

4 ـ **المستوى التواصليّ**: وهو الذي يُحققه القارئ من خلال التمييزات والتسريعات السرديّة التي تدفع نحو تخصيب التلقي. ويندرج في هذا المستوى التهيئة النفسيّة، وشروط القارئ الاجتماعيّة، والثقافيّة، والاقتصاديّة، والجدارة اللغويّة، والمعارف ورصيد الخبرات[62].

وتقوم المنهجية السرديّة على تحديد المستويات السرديّة الرئيسيّة اعتماداً على العلاقات اللسانيّة والزمنيّة والمنطقيّة والمكانيّة، ثمَّ، في المرحلة اللاحقة، تعيين الوظائف التي يضطلع بها كل مستوى وصولاً إلى كشف الخطاب ومضامينه[63].

ويقع التحليل السيميائي السردي ضمن ثلاثة اتجاهات:

1 ـ **تحليل البنية السرديّة**: وهي الوصف، والحوار، والمكان، والزمان، والشخصيّات.

---

(61) انظر: تزفيتان تودورف، الشعرية، ترجمة: شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، ص 55 ـ 58.

(62) انظر: س. ج. شميدت، دراسة علمية للسردية الأدبية: نظرية وتطبيق، ص 76ـ 78.

(63) انظر: نفسه، ص 77 ـ 80.

2 ـ **تحليل القوانين والمحددات السرديّة**: وتختلف هذه الاتجاهات من مدرسة سرديّة إلى أخرى، فهناك مدرسة ترى أنّ العالم السرديّ هو القانون الأهم في السرد ويُمثّلها كلود بريمون. ويذهب تودورف إلى أنّ تحليل منطق الأفعال هو جوهر السرد. أما أمبرتو إيكو فهو يرى أنّ الاتجاهات السرديّة السابقة مُتعالية على الممارسة السرديّة الفعلية التي يرى أنّ القراءة هي التي تتكفّل باستخراج شفراتها ودلالاتها.

3 ـ **تحليل العلاقات بين الوحدات السرديّة وظهورها في الخطاب**: وهي التي تسعى إلى كشف البنية العميقة، والوظائف، والدلالات[64].

إنّ مقاربة السرد سيميائيًا تفترض أنّ النصوص والتمثُّلات السرديّة تعكس أبنية المجتمعات الثقافيّة والاجتماعيّة ومفاهيمها، لذلك فهي تسعى إلى إجراء التحليل من أجل تعيين هذه المفاهيم. ويطلق على هذا الاتجاه اسم السيميائيّات السرديّة الذي يرجع إلى جهود الناقد الفرنسي جوليان غريماس الذي اعتمد على تصوُّرات ليفي ستروس التي أسسها بعد دراسة الأساطير[65].

---

(64) نفسه، ص 80. وانظر: توماس ج. بافل، «بعض الملاحظات في القواعد السردية»، ترجمة: ناصر حلاّوي، **مجلة الثقافة الأجنبية** (ملف حول السرديات)، ع 2، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1992، ص 58، 60، 62،

(65) لا يمكن متابعة هذه المسائل؛ نظراً لتشعُّبها ووقوعها في مساحة نظرية مترامية. وللوقوف عليها في مظانّها انظر: سعيد بنكراد، **السيميائيات السردية: مدخل نظري**، منشورات الزمن، الدار البيضاء، 2001، 44 ـ 64. و: نزار التجديتي، «السيميائيات الأدبية لآلجرداس ج. جريماس: منهج لتحديث قراءة الأدب»، **مجلة عالم الفكر**، ع1، م34، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2005، 150ـ 154، 162.

الفصل الأول

تمثُّلات الأسطورة في السرد العربي القديم

المبحث الأول
الأمكنة والتأويل: سيرة الإنسان والمكان

تحضر الأمكنة، في السرد العربي القديم، بوصفها قوة غيبيَّة تفرض سطوتها على الإنسان وممارساته، فهي ليست حيِّزاً فيزيقيًا أو جغرافيًا مُحايداً؛ بل إنها سلسلة دوالّ تُحيل إلى مدلولات عديدة. ولهذا كان الإنسان حريصاً على السيطرة على الأمكنة؛ لأنَّ الظفر بها يُعزز سلطته ونفوذه. إضافةً إلى ذلك، فإنَّ مشروع حيازة الأمكنة لا يتوقف عند السيطرة عليها وامتلاكها، وإنما يمتدُّ ليشمل إنتاج ذاكرة ثقافيّة حولها تُخلِّدُ حضور الإنسان، وأفعاله، وممارساته. بمعنى أنَّ الإنسان يصنع، للأمكنة، تاريخاً سرديًا حتى يؤكِّد حضوره حقيقةً، ورمزاً[1]. وهنا لا تغدو الأمكنة بُقعاً جغرافيةً، ومبانيَ مشيدةً، وصروحاً قائمة؛ بل إنها تصبح علامات سيميائية تنطق بخطابات الإنسان، ودوافعه، وهواجسه الفكريّة.

والسيطرة على الأمكنة ظلَّت محتاجةً للقوة؛ فهي القادرة على الحفاظ عليها، وهنا يظهر جوهر المُفارقة[2] Irony فإذا كانت حيازة الأمكنة مُحتاجةً للقوة، فإنَّ الأمكنة تُصبح مجالاً من مجالات القوة التي تُتيحُ للإنسان فرصة ممارسة سلطته الثقافيّة. فكلَّما تسلّح الإنسان بالقوة كان أكثر قُدرةً على حيازة الأمكنة، واحتكار مفاهيمها الثقافيّة، **«فيرى جلائلَ الأقدار كأنَّها تُواربُه أو تُلاعبه، ويحسب غوائلَ الأخطار كأنها تُساوقُه أو تُسابقه»**[3].

---

(1) انظر: أدونيس، مقدمة للشعر العربي، دار العودة، بيروت، ط4، 1983، ص 15.

(2) المفارقة: بنية دلالية تقوم على التباين؛ فالمفارقة تتيح التعايش بين الدالّ والمدلول في حين إنهما متناقضان ظاهرياً، لكنَّ هذا التناقض سرعان ما ينحلُّ بوجود قناة تأويل تراعي السياق الثقافي.انظر: جيل دولوز، «عن المفارقة»، ترجمة: إدريس كثير، **مجلة علامات**، ع 1، 2001، مكناس، المغرب، ص 49.

(3) أبو علي أحمد بن الحسن المرزوقي (ت421 هـ)، **الأزمنة والأمكنة**، تحقيق وتعليق: محمد نايف الدُّليمي، ط1، عالم الكتب،بيروت، 2002، ج1، ص 13.

فالأمكنة، في الأصل، مُحايدة حياداً مُطلقاً إلا إذا قُيِّضَ لها قوة تؤسطرها، وتجعلها قادرة على ضخّ المفاهيم الثقافيّة. ويمكن البرهنة على ذلك من خلال النّظر في طبيعة العلاقة الإشكاليّة القائمة بين الإنسان وبين الأمكنة، فقد اكتست هذه العلاقة طابعاً أسطورياً تُلمَحُ تجلياتُه في المفاهيم الماثلة في الخطاب السرديّ، ومادام الحديث دائراً حول السرد العربي القديم، فإنّ أبعاد المفاهيم الأسطوريّة تُحيلُ إلى وقائعَ ثقافيةٍ بالغة التّعقيد تكشف عن حقيقة اندراج دوالّ الأمكنة في ممارسة العرب الثقافية المتمثّلة في سرديّاتهم، ومرويّاتهم التاريخية المبثوثة في كُتب التُّراث المختلفة[4].

(4) يرى عالم الأنثروبولوجيا البنيوي كلود ليفي ستروس أنّ دراسة المفاهيم الأسطورية، عند الأمم والشعوب، تُمكّنُ المعرفة من التّحقق من قوانينها المرتبطة بتاريخ وعي الشعوب. فعبارة: «أنّ الأسطورة مجرد عبث وأوهام خلقها عقل ما في لحظة طيش» فاسدة وخاطئة. انظر: **الأسطورة والمعنى**، ترجمة وتقديم: شاكر عبد الحميد، مراجعة: عزيز حمزة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986، ص35ـ 40. وتعدُّ الأنثروبولوجيا الثقافية Cultural Anthropology الحقل الذي يدرس آداب الشعوب، وفنونها، وقصصها، وخرافاتها؛ لرصد الاستعارات الحضارية، وأصولها، وتنوعها، وانتشارها عبر الزمن. انظر: لوسي مير، **مقدمة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية**، ترجمة: شاكر مصطفى سليم، دار الشؤون الثقافية العامة ـ وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، د.ت.ط، ص 348.

الكعبة الشريفة

تمثِّلُ الكعبة، في مُدوّنات التاريخ والتفسير العربية، مَعْلَماً من معالم القداسة، فهي تُمثِّلُ بداية الخلق والنشوء؛ إذ إنَّ خَلْقَها كان سابقاً على خَلْقِ الأرض، وخَلْقِ آدم[5]. ويبرزُ، في هذا المستوى، مفهومُ بداية المكان؛ فالكعبة امتدادٌ للبيت المعمور الذي خلقه الله تعالى، في السماء، لتطوفَ به الملائكة بدلاً من طوافها بالعرش[6]. ويتضح مفهوم البداية في فكرة التوحيد المتجسّدة في مبدأ الطواف؛ فالطواف طَقْسٌ يرمز للخضوع، والامتثال، وإقرارٌ بوحدانيّة الله تعالى. وتشيرُ رواية أبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري المعروف بـ «الثعلبي» (ت427هـ) إلى أنَّ آدم ظلَّ، بعد هبوطه للأرض، مُتصلاً بأنباء السماء، فكان يسمع كلام أهلها، ودعاءهم، وتسبيحهم، ويأنسُ إليهم «... **فهابته الملائكة واشتكت ذلك إلى الله عزَّ وجل، فنقصه الله تعالى إلى ستين ذراعاً بذراع آدم؛ فلمّا فَقَدَ آدم عليه السلام ما كان يسمعُ من أصوات الملائكة وتسبيحهم استوحش وشكا ذلك إلى الله عزَّ وجل، فأنزل ياقوتة من يواقيت الجنة، فكانت على موضع البيت الآن، ثم قال: يا آدم إني أهبطته لك بيتاً تطوف به كما يُطاف حول عرشي وتُصلّي عنده كما كنت تُصلّي عند عرشي، فتوجَّه آدم عليه السلام إلى مكةَ ورأى البيت فطاف به**»[7].

إنَّ التحديد الذي يمتاز به البيت الحرام لا يكشف عن الأهمية التي يضطلع بها فحسب؛ وإنما يكشف عن توق آدم، عليه السلام، إلى استعادة أواصره بالجنة، التي أُبعد عنها، من خلال مكان سيصبح بديلاً عن الفردوس المفقود. فالفقد هو المحرك الأول الذي يدفع المؤمنين إلى ممارسة عباداتهم، وطقوسهم في هذا المكان، كما أنَّ الشعائر التي يقوم بها الناس تعبِّرُ عن حنين عميق للمكان الذي كان مُفترَضاً أنْ يقطنوه وهو الجنة القائمة في السماء. فالأرض، في المدونات القديمة، مأوى العُصاة، والدَّنس[8].

---

(5) انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد الأزرقي (ت250 هـ)، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، تح: علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2004، ج1، ص 9 ـ 10.

(6) انظر: نفسه، ج1، ص 11.

(7) قصص القرآن المُسمَّى بالعرائس، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.ط، ص 88.

(8) يذكر وهب بن منبه أنَّ الله غَضِبَ على الجان، بعد أنْ «تنافسوا في الجنة وطغى =

ويذكر وهب بن منبِّه (ت114هـ) أنَّ آدم عليه السلام قد شكا لربه أمرَ عُزلته واغترابه، بعد هبوطه إلى الأرض، فتاب الله عليه، وأنزل عليه صحيفةً نزلَ بها جبريل من عند الله يأمره فيها بالمسير إلى البلد الحرام وبناء البيت العتيق الذي لم يكن آدم يعلم موضعه، **«فأوحى الله إلى جبريل إني دليل الأدلاء دُلَّه على البلد الحرام فسار جبريل بآدم حتى أوقفه على الحرم وعلى المسجد وأراه مُبتدأ البيت. وأنَّ حوّاءَ وجدت رائحة الجنة من قبل المسجد الحرام عن آدم فلمّا رأى آدمُ شَخْصَها من بعيد سعى إليها فالتقيا بعرفات فتعارفا فمن ثمَّ سُمِّيت عرفات[9] ثمّ بنى آدم البيت وتُعينُه حواءُ حتى رفع الحطيم فأمره جبريلُ أنْ يجعل فيه الجوهرة[10] التي خرج بها من الجنة ففعل وقال هذا مَنْسَكٌ لك ولولدك من بعدك**

= بعضهم على بعض وعصوا الله وسفك بعضهم دم بعض... فأوحى الله إلى جبريل أن أخرجِ الجان من جِواري وطهِّر منهم جنتي فأخرجهم جبريلُ من الجنة إلى أرضنا هذه فأسْكَنَهم جزائر البحار وقفار الأرض وبقي إبليس مع الملائكة يعبدُ الله ثم خلق الله آدم عليه السلام...» **التِّيجان في ملوك حِمْيَر**، تحقيق ونشر: مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، (مشروع المئة كتاب)، صنعاء، ط2، 1979، ص 13.

(9) يذكر الإمام أبو عبد الله محمد بن إسحاق ابن العباس الفاكهي المكي، (من علماء القرن الثالث الهجري)، تعليلاً آخر لتسمية المكان (عرفات)، فيُرْجِعُ التسمية إلى عهد النبي إبراهيم، فيقول: «ثم مضى إبراهيم في حجِّه وجبريلُ يوقفه على المواقف ويُعلِّمه المناسك حتى انتهى إلى عرفة، فلما انتهى إليها قال له جبريل: أعرفتَ مناسكك؟ قال إبراهيم: نعم! قال: فسُمِّيت عرفات بذلك لقوله: أعرفت مناسكك» .**أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار**، ج1/م1، دراسة وتحقيق: عبد الملك بن دهيش،دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 1998، م1 ـ ج1، ص 43.

(10) هذه الجوهرة حملها آدم معه من الجنة فلما أخذ يبكي، نتيجة إبعاده عن الجنة وشعوره بالوحدة، راح يمسح بها دموعه حتى اسودَّت من دموع الخطيئة. انظر: **التيجان في ملوك حِمْيَر**، ص 16. وسوف تترسَّخُ فكرة الأيقونة في جوهر الممارسة الدينية، إذْ يقوم الحجيج بإحضار تصاوير، وأشكال ترمز للأماكن المُقدَّسة. ويرى أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبيّ (ت204هـ) أنَّ هذه الأفعال هي أصل الممارسة الوثنية، يقول عن دوافع عبادة العرب للأوثان: «وكان الذي سلخ بهم إلى عبادة الأوثان والحجارة أنَّه كان لا يظعنُ من مكة ظاعنٌ إلا احتمل معه حجراً من حجارة الحرم؛ تعظيماً للحرم وصبابةً بمكة. فحيثما حلُّوا، وضعوه وطافوا به كطوافهم بالكعبة، تيَمُّناً منهم بها وصبابةً بالحرم وحُبًّا له. وهم بعدُ يُعظِّمون الكعبة ومكة، ويحُجُّون ويعتمرون، على إرث إبراهيم وإسماعيل(عليهما السلام)» .**كتاب الأصنام**، تح: أحمد زكي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1924، ص 6.

فلمّا أتمّ بناءَ البيت أمره جبريلُ بقطع خشبة . . . فقطع خشبةً فرفع سَمْكَ البيت وأمره بالحج إليه والصلاة وأعلمَه أنّه قِبْلَةٌ له ولبنيه. فأوّلُ أثرٍ على وجه الأرض مكة. . .»[11].

إنَّ البيت الحرام، كما هو ظاهر في هذه المرويّات مكان تعويضيّ يلجأ إليه المؤمنون لتوكيد انخراطهم في ممارسة التوحيد والعبادة، وهي ممارسةٌ تتضمَّن شعوراً عميقاً بالخطايا التي تُعدُّ إرثاً كبيراً ينبغي على المؤمنين التخلّص منه من خلال الشعائر والطقوس الدينية التي تَعِدُ بتوفير ضمانة في النجاة. ففعل الطواف ومناسك الحج لا تعني إلا براءةً من الخطيئة الكبرى: معصية الله تعالى. مما يعني أنَّ العبادة تقترنُ بالخطيئة؛ لأنَّ دافع العبادة ناجمٌ، في أحد أبعاده، عن اعتراف ضمنيّ بارتكاب الخطايا والذنوب، الأمر الذي يكشف عن انتفاء فعل العبادة في جوهر هذه الممارسة؛ لأنه لا يمكن الوثوق بعبادة تستند إلى شعور بضرورة التخلص من الخطايا. فأفعال الطواف، في جوهرها، تنديد بالمعصية، ورغبة مُلِحّةٌ باللُّحاق بمصاف الطائعين، والعودة إلى المكان الأول: الجنة[12].

البيت الحرام: الطُّوفَان والهدم/الإعمار والبناء

سوف يكون البيت الحرام فضاءً خصباً تتأسس حوله سرديّات العذاب واللعنة التي تلحقُ بالعُصاة، فبعد تخلُّفِ قوم نوح عليه السلام، عن الاستجابة لأمر ربهم وتجاوزهم الحدَّ في المعصية أوحى الله لنبيه نوح ببناء الفُلك التي كانت إشارة كافية على نوع العذاب الذي سيحلُّ بالأرض جرّاء المعاصي التي اقترفها النّاس، وتكذيبهم الأنبياء. ورغم ذلك راح قوم نوح يستخفُّون ببناء الفُلك ويتهمون نبيهم بالكذب حتى إنَّهم، إمعاناً في العصيان، هدموا «بيت الله» وخرّبوا المسجد الحرام الذي كان نوح يحجُّ إليه وقت الحج. وستقع عقوبة الطوفان لتُغرق الأرض إلا

---

(11) التّيجان في ملوك حِمْيَر، ص 17.

(12) اختلف الإخباريون والرواة والمفسّرون في الجنة التي كان آدم يقطنها، قبل نزوله للأرض، فذهب بعضهم إلى أنها جنة من جنات الدنيا (دار الدنيا)؛ لأنَّ دار الآخرة ممدوحة لا غواية فيها أو معصية. إضافةً إلى أنَّ الجنة دار جزاء لا دار تكليف، كما أنها دار خلود لا دار حلول مؤقت. انظر: التّيجان في ملوك حِمْيَر، ص 18 ـ 20.

المسجد الحرام الذي لم يَعْلُه الماء، فقد سَلِمَ مَوضِعُ المسجد من الغرق«. . . وأنه لـمّا آنَ وقت الحج قذفت الرياح السفينة إلى البلد الحرام فطاف نوحُ أسبوعاً»[13]. أما مآل البيت الحرام فيذكره الأزرقي (ت250 هـ) بقوله:

«فلـمّا كان زمنُ الغرق رُفعَ في ديباجتين فهو فيهما إلى يوم القيامة، واستودع الله عز وجل الركن أبا قُبَيس[14]. . . وقال ابن عباس: كان ذهباً فرُفِعَ زمان الغرق وهو في السماء»[15].

وظلَّ البيت الحرام، رغم الطوفان، مكاناً يقصده الحجيجُ تقرُّباً لله، فحجَّ إليه هود (عليه السلام) وابنه قحطان وابنه يعرب. وكان هود **«إذا مرَّ بموضع الحجر الأسود وهو مدفون أومأ إليه وسلَّم فقضى حجَّه»**[16]. الأمر الذي يكشف عن قداسة المكان نفسه رغم رفع الحجر الأسود، أي أنَّ المنطقة التي يقع عليها البيت الحرام مُقدَّسةٌ قداسة الحجر الأسود.

وسيتخذ البيت الحرام حضوراً دينيًا خاصًا عندما يبوئ اللهُ لإبراهيم (عليه السلام) رفع قواعد البيت الحرام و بناءه، وتتحدث الراويات عن جهل إبراهيم بمكان البيت الحرام الذي كان موضعه ربوةً مدَرَةً[17]. وتُجمعُ الروايات على أنَّ إبراهيم (عليه السلام) أخذ يبني البيت بعد أنْ رجع من الشام، ويذكر الثعلبي حكاية البناء بسندٍ يصل إلى عليٍّ بن أبي طالب (كرَّم الله وجهه) الذي قال: **«إنَّ الله عز وجل أوحى إلى إبراهيم عليه السلام أن ابنِ لي بيتاً في الأرض، فضاق بذلك إبراهيم ذرعاً، فأرسل الله عز وجل السكينة وهي ريح خَجُوج ولها رأسان،**

---

(13) وهب بن منبه، التيجان في ملوك حِمْير، ص30 32. وانظر: محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، دار العربية محمد علي الحامي للنشر والتوزيع ودار الفارابي، تونس، بيروت، ط1، 1994، ج2، 105 ـ 109.

(14) وأبو قُبيس اسم جبل في مكة. وللوقوف على الروايات التي تفسّر سبب تسمية هذا الجبل بـ «أبي قبيس»، يُنظر: محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، ج1، ص 244 ـ 245. و: قصص الأنبياء المسمى بالعرائس، ص 89.

(15) أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج1، ص 27.

(16) التيجان في ملوك حِمْير، ص 44.

(17) أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج1، ص 32.

فاتَّبع أحدهما صاحبه حتى انتهيا إلى مكة فتطوَّقت على موضع البيت كتطوُّقِ الحجفة[18]، وأمر إبراهيم أنْ يبني حيث تستقرُّ السكينة فبنى بيتاً»[19].

وسيكتسي البيت الحرام بعد أن بناه النبي إبراهيم، ومعاونة ابنه النبي إسماعيل، دلالة على النَّماء والحياة، فقد كان المكان قاحلاً لا حياة فيه[20]، حتى إنَّ إسماعيل، عليه السلام، كاد يموت عطشاً، عندما كان صبياً صغيراً. ولعلَّ السرد الذي أثبتته مدونات التفسير يُجلِّي حالةَ المعاناة التي كابدتها هاجرُ أمُّ إسماعيل بعد أنْ رحل زوجها إبراهيم (عليه السلام) إلى الشام، يقول ابن عبّاس: **«فرجعت أمُّ إسماعيل تحمل ابنها حتى قعدت تحت الدوحة فوضعت ابنها إلى جنبها وعلَّقتْ شَنَّتَها تشرب منها وتدرُّ على ابنها حتى فني ماءُ شَنَّتها فانقطع درُّها، فجاع ابنها فاشتدّ جوعه حتى نظرت إليه أمُّه يتشحّط ... فحسبت... أنه يموت فأحزنها»**[21].

وتقوم الأم بالابتعاد عن المكان لئلا ترى وليدها يقاسي الموت عطشاً، فأخذت تصعد جبل الصفا **«...حين رأته مُشرفاً تستوضحُ عليه، أي ترى أحداً بالوادي، ثم نظرت إلى المروة ثم قالت لو مشيت بين هذين الجبلين تعلّلتُ حتى يموت الصبي ولا أراه»**[22]. وبعد أنْ تكرر مشيها سبع مرات تقتضي الإرداة الإلٰهية أنْ يخرج جبريل، عليه السلام، ويضرب برجله مكان بئر زمزم لينبجس الماء الذي سيغدو مُقدَّساً، ورمزاً للنماء والإعجاز.

وبعد أن رجع إبراهيم، عليه السلام، إلى مكة من الشام **«وجد إسماعيل قاعداً تحت الدوحة التي بناحية البئر يبري نبالاً له... فسلَّم عليه ونزل فقعد معه»** وأخبره بأمر الله القاضي ببناء بيت له. وسيقوم إبراهيم وإسماعيل، عليهما السلام، بحفر قواعد البيت الحرام ورفعها، فيحمل إسماعيل لأبيه **«... الحجارة على رقبته**

---

(18) الحَجَفَةُ: هي التُرسُ الجلديّ الخالي من الخشب .لسان العرب: مادة (حجف).

(19) قصص الأنبياء المُسمّى بالعرائس، ص 90.

(20) الإشارة إلى الآية القرآنية: ﴿رَّبَّنَآ إِنِّيٓ أَسۡكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيۡرِ ذِي زَرۡعٍ﴾، سورة إبراهيم، الآية 37.

(21) الأزرقي، أخبار مكة وما فيها من الآثار، ج1، ص 31.

(22) نفسه، ج1، ص 21.

ويبني الشيخ إبراهيم فلمّا ارتفع البناء وشق على الشيخ تناوُلُهُ قرّبَ له إسماعيل هذا الحجر (يعني المقام) فكان يقوم عليه ويبني ويحوّله في نواحي البيت حتى انتهى إلى وجه البيت... فلذلك سُمّي مقام إبراهيم»[23].

وتستأثر قصة بناء الكعبة بحضور مهم؛ ففضلاً عن بعدها الدينيّ، فإنَّ وجودها في الحيازة العربيّة سيمنح العرب دوراً ثقافيّاً مميزاً؛ فهم ورثة هذا الرصيد السرديّ المتشابك، والمعقَّد. وتكفي الإشارة إلى ما ذكره الثعلبي في أمر بناء الكعبة إذْ يقول: **«فجعل إبراهيم يبنيه وإسماعيل يناوله الحجارة، وكان إبراهيم عبرانيّاً وإسماعيل عربيًا**[24]**، فألهم الله تعالى أحدهما لسانَ صاحبه، فكان إبراهيم، عليه السلام، يقول: هبْ لي كيناً: يعني هات لي حجراً، فيقول له إسماعيل: هاك فخذه، فبنيا الكعبة من خمسة أجبل: طور سينا وطور زيتا ولبنان والجودي، وبُنيتْ قواعده من حراء. قال فبقي حجرٌ فذهب إسماعيل يبتغيه، ثم رجع فوجده قد ركب الحجرَ في مكانه، فقال: يا أبت من أتاك بهذا الحجر؟ فقال له: أتاني به من لم يكلني إليك، ثمَّ قال إبراهيم لإسماعيل: ائتني بحجرٍ حَسَنٍ أضعه على الركن ليكون علماً للناس، فناداه أبو قبيس: يا إبراهيم إنّ لك عندي وديعةً فهاك فخذها، فأخرج إبراهيم عليه السلام الحجر الأسود من جبل أبي قبيس وركّبه في موضعه»**[25].

إنَّ حيازة العرب الكعبةَ والتفافهم حولها فعلٌ ثقافيٌّ يعزز وجودهم، ويسمح لهم بممارسة أنشطة مختلفة، أي أنّ حيازة هذا المكان سيساعد على تشكيل مفاهيمهم وتصوراتهم المرتبطة بالعالم، الأمر الذي يجعل من المكان حقيقةً سيميائيّةً تدور المعاني والنصوص حولها، ويُغْدَاً من أبعاد الهُويّة الذي تنهض

---

(23) نفسه، ج1، ص 36.

(24) استقصى هذه المسألة الجاحظ، إذ يروي أنّ «أول من فُتِقَ لسانُه بالعربية المُبينة إسماعيل، وهو ابن أربع عشرة سنة»، وأنّ الله ألهمه العربية إلهاماً دون تلقين وتمرين. انظر: البيان والتبيين، ج3، ط5، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة 1985، ص 290.

(25) قصص الأنبياء المسمّى بالعرائس، ص90. وانظر: أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج1، 39.

الذات إذا ما تمَّت إهانتُه أو مسُّه بشرٍّ[26]. إضافةً لذلك، كانت العرب تؤمن أنّ للبيت الحرام كرامةً عظيمةً لا يُمكنُ تفسيرُها، فقد كفاهم البيتُ الحرامُ شرورَ أبرهةَ الأشرمِ ملكِ الحبشة، والفِيَلَةِ، والطير الأبابيل[27].

المكان: من التوحيد إلى الشرك

لقد اكتسب العرب بفضل البيت الحرام خصوصيةً ثقافيةً لم تكن الأقوام والشعوب المجاورة تملكها؛ فأصبح البيت الحرام دليلَ سلطة ومكانة عاليتين. كما أنه أصبح مجالاً لإنتاج السلطة بكل تجلياتها. فامتلاك المكان يتيح فرض سلوكٍ خاصٍّ على الناس الذين يلِجُونه، كما أنَّ لطريقة تداول المكان دلالاتٍ مهمة، فالمكان المتسع المترامي الأطراف يمنح شعوراً بالقلق والفراغ في حين أنَّ المكان المحدد المعالم يمنح شعوراً بالثقة والاطمئنان[28].

وما دام الحديث مرتبطاً بالبيت الحرام فيمكن القول: إنَّ طبيعة البيت الحرام الدينية أضفت قدراً عظيماً من المركزية على من يعيشون في جواره، كما أنَّ المناسك التي تتم فيه تعود بالفائدة على سدنته وولاته. وبعبارة أخرى، فإن العرب قد تمكنوا من إنتاج منظومة من المفاهيم والقيم، التي تجسِّد امتيازاتهم المتنوعة، نظراً لما يتمتعون به من مزايا بفضل قيامهم على البيت الحرام، فانتقلت القداسة من المكان إلى قاطنيه الذين نجحوا في استثمار قيم قداسة المكان في أمور شتى[29]. فصار البيت الحرام نصاً ثقافياً تدور عليه ممارسات العرب. ويذكر أبو

(26) انظر: سيزا قاسم، **القارئ والنص: العلامة والدلالة**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص 37.

(27) انظر: الجاحظ، **الحيوان**، تحقيق: عبد السلام هارون، دار إحياء التراث العربي (مصورة عن نسخة البابي الحلبي وأولاده)، ط5، د.ت، ج 7، ص 196 ـ 198.

(28) سيزا قاسم، **القارىء والنص: العلامة والدلالة**، ص 44 ـ 46.

(29) هناك الكثير من الإشارات الواردة في هذا المجال يتعلّقُ معظمها برغبة أهل مكة خاصة في حيازة المنافع وإثبات الفضائل نظراً لقربهم من البيت الحرام، فعبارة «أهل الله» كانت تمنح المكيّين امتيازات عديدة في أمور دنياهم. حتى إنَّ الفاكهي قد أورد فصلاً عنوانه: «الترغيب في نكاح نساء أهل مكة، ولغتهنَّ وما قيل فيهنَّ من الشعر وتفسير ذلك». **أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه**، م2، ج3، ص 5.

الحسن علي بن الحسين المسعودي (ت346هـ) أنّ قدامى الفُرس كانوا يعظّمون البيت الحرام لغايات دينيّة، ووجوديّة، يقول المسعودي:

«وقد كانت أسلاف الفُرس تقصد البيت الحرام، وتطوف به، تعظيماً له، ولجدّها إبراهيم عليه السلام، وتمسُّكاً بهديه، وحفظاً لأنسابها... وكانت الفُرس تهدي إلى الكعبة أموالاً في صدر الزمان، وجواهرَ، وقد كان ساسان بن بابك أهدى غزالين من ذهب وجواهرَ وسيوفاً وذهباً كثيراً فقذفه في زمزم»[30].

وتروي كتب الأخبار أنّ ولاية البيت الحرام آلت، بعد وفاة إسماعيل (عليه السلام)، إلى قبيلة جُرْهُم[31] التي نزلت بمكة، وأنكحت إسماعيل إحدى بناتها[32]، بيد أنّ جُرْهُماً **«استخفّوا بأمر البيت والحرم وارتكبوا أموراً عِظاماً وأحدثوا فيهما أحداثاً لم تكن»**. فظلموا، وبغوا، **«وقهروا الناس وحازوا ولاية البيت على بني إسماعيل وغيرهم»**[33]، وتنازعوا بينهم. إضافةً إلى أنهم لم يتفطّنوا

---

(30) مروج الذهب ومعادن الجواهر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة السعادة، مصر، ط3، 1958، ج1، ص242. ويورد الأزرقي أنّ إبراهيم، عليه السلام، «حفر... جُبًّا في بطن البيت على يمين من دخله يكون خزانةً للبيت يُلقى فيه ما يُهدَى للكعبة». أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج1، ص41. كما يذكر أنّ مُضاضاً الجرهمي لمّا رأى «ما تعمل جرهم في الحرم وما تسرق من مال الكعبة سرًّا وعلانيةً، عمد إلى غزالين كانا في الكعبة من ذهبٍ وأسيافٍ قلعيّةٍ فدفنها في موضع بئر زمزم، وكان ماء زمزم قد نضبَ وذهب لما أحدثت جرهم في الحرم ما أحدثت، حتى غبى مكان البئر ودرس، فقام مضاض بن عمرو وبعض ولده في ليلة مظلمة فحفر في موضع زمزم وأعمق، ثمّ دفن فيه الأسياف والغزالين» .أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج1، ص 65.

(31) يذكر الجاحظ «أنّ جُرْهُماً كان من نِتاج ما بين الملائكة وبنات آدم». فأبو جرهم هو أحد الملائكة العُصاة الذين هبطوا الأرض في صورة رجل بعد أنْ استحقوا الطرد جرّاء عصيانهم، وأم جُرْهم آدمية. انظر: الحيوان، ج1، ص 187.

(32) تزوّج إسماعيل، عليه السلام، امرأتين من جُرْهُم؛ الأولى: عَمارة بنت سعيد بن أسامة التي طلقها بأمر من إبراهيم، عليه السلام، والثانية: رَعلَة بنت مضاض بن عمرو بن الحارث وكانت تلقّب بـ «أم البيت»، وقد ولدتْ لإسماعيل عشرة ذكور. أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج1، ص34، ص59. وقد ذكر أهل العلم أنّ هاجر من النساء الثلاث اللواتي أُوحي إليهن. وهنّ مريم بنت عمران أم عيسى، وأم موسى، وهاجر أم إسماعيل. انظر: أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، م3، ج5، 132.

(33) نفسه، ج1، ص 65.

لتوريع سيدهم (مُضاض بن عمرو بن الحارث) الذي حذّرهم من مَغبّة التمادي في الفساد وكان يخاطبهم قائلاً: «... فاحذروا البغيَ فإنه لا بقاء لأهله، قد رأيتم وسمعتم من سكنه قبلكم من طَسْم وجَديس والعماليق ممن كانوا أطول منكم أعماراً، وأشدّ قوّة، وأكثرَ رجالاً وأولاداً، فلـمّا استخفّوا بحرم الله وألحدوا فيه بالظلم أخرجهم الله منها (مكة) بالأنواع الشتّى، فمنهم من أُخرِجَ بالذَّرّ، ومنهم من أُخرِجَ بالجدبِ، ومنهم من أُخرِجَ بالسيف»[34]. ومن طغيانهم حكاية فجور إساف ونائلة في البيت الحرام[35]، «فمسخهما الله تعالى حجرين، فأُخرجا من الكعبة فنُصبا على الصفا و الـمروة ليعتبرَ بهما من رآهما وليزدجرَ الناس عن مثل ما ارتكبا، فلم يزل أمرهما يَدْرُسُ ويتقادمُ حتى صارا صنمين يُعبدان»[36].

وتذكر الروايات أنَّ قبائل الأزد، التي قَدِمَتْ من اليمن على إثر رؤيا الكاهنة طريفة[37]، نجحت في الاستيلاء على أمر مكة بعد حربها التي انتصرت فيها على قبيلة جُرهُم التي رفضت نزول قبائل الأزد في مكة فكان أنْ نشبت حربٌ استمرت ثلاثة أيام هُزمتْ فيها جُرهُم، ولم يفلت منها إلا الشريد. وكان نصيب خُزاعة[38] أنْ انخزعت بمكة[39]، وكان عمرو بن ربيعة بن حارثة بن عمرو بن عامر الأزدي سيد خُزاعة. وهنا لا بد من التوقف عند هذه الشخصيّة لـما تتمتع به من حضور سرديّ في تأسيس المكان (البيت الحرام).

---

(34) أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج1، ص 64.

(35) تحكي بعض الروايات أنَّ إسافاً لم يفجر بنائلة في البيت وإنما قبّلها.انظر: الأزرقي: أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج1، ص 61.

(36) نفسه، ج1، ص60ـ 62. ويرى الباحث سيد القمني أنَّ عبادة العرب الجاهليين الصنمين إساف ونائلة هي من بقايا العبادة الجنسية التي كانت سائدة في منطقة الهلال الخصيب. انظر: الأسطورة والتراث، سينا للنشر، القاهرة، ط1، 1992، ص 125 ـ 129.

(37) وردت هذه الحكاية في كثير من كتب الأدب والتفسير العربية. وقد تقصّاها الباحث محمد عجينة في أطروحته الموسومة بـ: موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، ج2، ص 149 ـ 162.

(38) خُزاعة إحدى قبائل الأزد العربية التي كانت تقيم في اليمن، وكان نصيبها أنْ نزلت مكة، بناءً على قسمة الكاهنة طريفة انظر: الأزرقي: أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج1، ص 66.

(39) سُمّيتْ خزاعة لأنّها تخزّعتْ عن قبائل الأزد وأقامت بمكة .لسان العرب، مادة: (خزع).

شخصية عمرو بن ربيعة (لُحَيّ)

● أولاً: رواية ابن الكلبي (ت204هـ)

تعدُّ هذه الرواية أقدم الروايات التي تتناول قضية الأصنام التي كانت في مكّة. ويذكر فيها ابن الكلبي أنّ عمرو بن ربيعة، «**كان أوّل من غيَّر دين إسماعيل، عليه السلام، فنصب الأوثان...**»، وأنَّ أمّه فُهَيرَةُ بنتُ الحارث بن مضاض الجُرهمي. ويذكر ابن الكلبي قصة إحضار الأصنام إلى مكة قائلاً:

«... وكان الحارث (جدُّ عمرو بن ربيعة لأمه) هو الذي يلي أمر الكعبة، فلـمّا بلغ عمرو بن لُـحَيٍّ نازعه في الولاية وقاتل جُرْهمَ ببني إسماعيل فظفِر بهم وأجلاهم عن الكعبة ونفاهم من بلاد مكة، وتولّى حجابةَ البيت بعدهم، ثم إنّه مَرِضَ مرضاً شديداً، فقيل له: «إنَّ بالبلقاء من الشام حَمَّةً إنْ أتيتَها بَرِأت». فأتاها فاستحمَّ بها فبرأ، ووجد أهلها يعبدون الأصنام، فقال: ما هذه؟ فقالوا: نستسقي بها المطر ونستنصرُ بها على العدو، فسألهم أنْ يعطوه منها ففعلوا، فقدِمَ بها مكة ونصبها حولَ الكعبة»[40].

إنّ التدقيق في هذه الرواية يكشف عن عدة مسائل:

- المصاهرة بين خُزاعة وجُرهُم، وعلى إثر هذه الـمصاهرة آلتْ حجابةُ البيت لخُزاعة. ويؤكد هذه المسألة رواية أبي عمرو الشيباني التي أوردها الفاكهي في قوله: «**... إنَّ حجابة البيت صارت إلى خُزاعة، لأنَّ ربيعة بن حارثة بن امرئ القيس بن ثعلبة بن مازن تزوّج فُهَيْرَةَ بنت مضاض الجرهمي، فولدت له عمرو بن ربيعة، فلـمّا شبَّ عمرو وساد وشَرُفَ طلبَ حجابة البيت، فعند ذلك نشبت الحرب بينهم وبين جرهم**»[41].

- القتال بين خزاعة وجرهم، وانحياز بني إسماعيل لِخُزاعة.

---

(40) كتاب الأصنام، ص 8. وانظر: الفاكهي، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، م3، ج5، 154. ولم يرد ذكر موضع (الحمة) عند الفاكهي. بيد أنَّ الفاكهي يؤكد أنّ عمرو بن ربيعة (لحي) كان وأهل مكة على دين إبراهيم (عليه السلام).

(41) الفاكهي، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، م3، ج5، 154.

- نفي جُرهم عن مكة.
- ولاية عمرو بن ربيعة (لُحيّ) البيت الحرام.
- مرض عمرو بن ربيعة (لُحيّ)، وسفره للشام طلباً للشفاء.
- دلالة المكان (البلقاء/ الحمّة)[42].
- الإعجاب بفكرة الأصنام والاقتناع بها. **«فقال: هَبوا لي منها واحداً نتخذه ببلدي، فإني صاحبُ بيت الله الحرام وإليّ وفدت العرب من كل صوب»**[43] .

● ثانياً: رواية الأزرقي (ت 250هـ)

تتناقض رواية الأزرقي مع رواية ابن الكلبي حتى تكاد تدحضها؛ إذْ يروي أنّ الحرب هي التي مكّنت خُزاعة من السيطرة على البيت الحرام، وأنّ جُرهمَاً تركت البيت الحرام كرهاً، وأنها فَنيت **«أفناهم السيف في تلك الحرب»**[44].

كما أنَّ الأزرقي ينفي أنْ يكون بنو إسماعيل قد شاركوا في الحرب. فهو يروي أنّه **«. . .لما حازت خُزاعة أمر مكة وصاروا أهلها، جاءهم بنو إسماعيل وقد كانوا اعتزلوا حرب جُرْهُم وخُزاعة فلم يدخلوا في ذلك فسألوهم السكنى معهم وحولهم فأذنوا لهم»**[45].

أمّا بالنسبة لـ (مضاض بن عمرو بن الحارث الجرهميّ) فقد اعتزل جُرهُماً؛ لفسادهم وطغيانهم، ولم يشارك في حربهم ضد خزاعة فقد كان يتنبأ بمصير قومه[46]، فرحل مع ولده وأهل بيته إلى قَنُون وحَليَ، (وهما موضعان قرب

---

(42) يورد محمود سليم الحوت رواية أخرى تقول: إنَّ المكان الذي خرج عمرو بن لحي إليه هو: مآب من أرض البلقاء في الشام. انظر: **في طريق الميثولوجيا عند العرب: بحث مسهب في المعتقدات والأساطير العربية قبل الإسلام**، دار النهار، بيروت، ط1، 1983، ص 53 ـ 54.

(43) **أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه**، م3، ج5، 154.

(44) نفسه، ج1، ص 66.

(45) نفسه، ج1، 69.

(46) كان يُذَكِّرُ قومه بما آلتْ إليه الأقوام الأخرى التي سكنت البيت الحرام مثل: طَسْم، وجَديس، والعماليق. وكان يُنَبِّهُهم إلى التقيد بالفضائل، وتجنب الرذائل. من ذلك =

الحرم). وبعد أنْ وضعت الحربُ أوزارها وحازت خزاعة أمر مكة وأسكنت بني إسماعيل معها، «رأى ذلك مضاض بن عمرو بن الحارث وقد كان أصابه من الصبابة إلى مكة ما أحزنه، أرسل إلى خزاعة يستأذنها في الدخول عليهم والنزول معهم بمكة في جوارهم ومتّ إليهم برأيه وتوريعِه قومَه عن القتال وسوء السيرة في الحرم واعتزاله الحرب، فأبتْ خزاعة أنْ تقررهم ونَفَتْهم عن الحرم كلّه ولم يتركوهم ينزلون معهم، فقال عمرو بن لحي، وهو ربيعة بن حارثة... لقومه: من وجد منكم جرهمياً قد قارب الحرم فدمُه هدْرٌ...»(47).

ويذكر الأزرقي نهاية مضاض الجرهمي قائلاً: «فانطلق مضاض بن عمرو نحو اليمن إلى أهله وهم يتذاكرون ما حال بينهم وبين مكة، وما فارقوا من أمنها وملكها، فحزنوا على ذلك حُزناً شديداً، فبكوا على مكة وجعلوا يقولون الأشعار في مكة»(48).

إنَّ النظر المتأني، في هذه الرواية، يوقفنا على عدّة دلالات:

- عدم وجود ذكر لقضية المصاهرة بين خزاعة وجرهم. فقد أفنت الحرب جرهماً كلها إلا مضاض بن عمرو وأهله الذين روى الأزرقي نهايتهم المأساوية.
- لا يوجد أية دلائل نصية أو تأويلية تُشير إلى حدوث مُصاهرة بين جرهم وخزاعة. فالنص لا يذكر ذلك، كما أنَّ التأويل لا يؤيد مسألة حدوث مصاهرة بين قومين متعاديين وجوديًا و فكريًا.
- تُشير الرواية إلى أنَّ ولاية مكة حُسمت بالقتال؛ إذ استطاعت خزاعة الانتصار على جرهم والظفر بمكة.

لكنَّ النظر في الروايتين يكشف عن بعض الحلقات السرديّة التي تُبرزُها الإشارات المبثوثة في تضاعيف الروايتين. وهذه الحلقات هي:

= قوله لقومه: «وإياكم والإلحاد فيه بالظلم فإنّه بوار. وأيم الله لقد علمتم أنه ما سكنه أحدٌ قط فظلم فيه وألحدَ إلا قطع الله عز وجل دابرهم، واستأصل شأفتهم، وبدّل أرضها غيرهم، فاحذروا البغي فإنه لا بقاء لأهله...». أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج1، ص 64.

(47) نفسه، ج1، 69.

(48) نفسه، ج1، ص 71.

- أنّ خزاعة لم تقاتل جرهماً وحدها بل إنّ قبائل الأزد اليمنية قد قاتلت مجتمعة جرهماً، وكان على رأس خزاعة ثعلبة بن عمرو بن عامر الذي قاد الحرب ضد جرهم.
- أنّ قبائل الأزد اليمنية قد مكثت في مكة حولاً كاملاً تفرّقت بعده إلى البلاد الأخرى بعد أنْ أصابتهم الحمى التي فرّقت بينهم(49).
- أنّ خزاعة كان نصيبها في الإقامة، بموجب اقتراع طريفة الكاهنة، الإقامةَ بـ «بطن مرّ»، **«فانخزعت خزاعة بمكة فأقام بها ربيعة بن حارثة بن عمرو بن عامر، وهو لحي فولي أمر مكة وحجابة البيت»**(50).
- أنّ جرهماً فنيت، في القتال، ولم يبقَ لهم أثر إلا مضاضاً وقومه الذين عادوا إلى اليمن.
- أنّ المصاهرة لم تحدث إطلاقاً بين خزاعة وجرهم.
- أنّ الرواية التي تذكر أمر المصاهرة بين جرهم وخزاعة تهدف إلى تضخيم سلطة المنتصر الذي تصوّره الثقافة العربية بطلاً أسطوريًا يملك البلاد والعباد. كما أنّ من شأن هذه الرواية أنْ تصوّرَ حالة الذلّ التي وصلت إليها جرهم. يقول الأزرقي: **«فتزوّج لُحَيّ وهو ربيعة بن حارثة بن عمرو بن عامر فُهيرةَ بنت عامر بن عمرو بن الحارث بن مضاض بن عمرو الجرهمي ملك جرهم، فولدت له عَمْراً، وهو عمرو بن لحي. وبلغ بمكة وفي العرب من الشرف ما لم يبلغ عربيٌ قبله ولا بعده في الجاهلية»**(51).

وثمة رواية أخرى تُبيّن قصة أصنام مكة وأصلها، وتدور هذه الرواية حول عمرو بن ربيعة (لُحَيّ)، الذي تُضفي عليه هذه الرواية بعداً أسطوريًا؛ فقد

---

(49) انظر: أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج1، ص 66 ـ 67.

(50) نفسه، ج1، ص 67.

(51) نفسه، ج1، ص71. يؤيد الجاحظ هذا الرأي؛ إذ يقول: «ومن القدماء في الحكمة والرياسة والخطابة عبيد الله بن شَرِيّة الجرهمي، وأسقف نجران... وعمرو بن ربيعة ـ وهو لحي ـ بن حارثة بن عمرو مُزَيْقِياء». البيان والتبيين، ج1، ص 362.

ورد في كتب الأدب القديم أنّه كان يملك رَئيًا من الجن[52]. ويذكر محمد بن حبيب البغدادي (ت245هـ) قصة أصنام مكّة كلّها، فيقول: «وكان عمرو بن ربيعة وهو لُحيّ كاهناً له رَئيٌ من الجن وكان عمرو يُكنّى أبا ثُمامة فأتاه رئيه فقال: أجبْ أبا ثمامة، فقال: لبيك من تِهامة، فقال: ارحل بلا ملامة، قال له: جَيْرِ ولا إقامة، قال: ائتِ صفَّ جدة، تجدْ فيها أصناماً مُعدّة، فأورد بها تهامة، ولا تهب ثم ادعُ العرب إلى عبادتها تُجبْ. فأتى عمرو ساحل جدة فوجد بها وَدّاً وسُواعاً ويَغُوثَ ويَعُوقَ ونَسراً وهي الأصنام التي عُبِدت على عهد إدريس ونوح عليهما السلام، ثمّ إنّ الطوفان طرحها هناك فسفى عليها الرمل فواراها، واستثارها عمرو وحملها إلى تهامة وحضر الموسم فدعا العرب إلى عبادتها فأجابوه...»[53].

- إنّ هذه الرواية تُثبت أنّ الأصنام جيءَ بها من ساحل جدة، وهي من مُخلّفات قومي إدريس ونوح، عليهما السلام، وبذلك فهي تتناقض مع رواية ابن الكلبي التي تذهب إلى أنّ إحضار الأصنام كان من البلقاء بالشام. لذلك يبدو حضور روايتين متناقضتين لقصة واحدة أمراً عجيباً يحتاج إلى مزيدٍ من الأدلة التي تُميط اللثام عن حقيقة القصة.

وهكذا تبدو صورة الأمكنة جلية في السرد العربي القديم، فالبيت الحرام نموذج مكاني يضطلع بحضور مهم في مدونات السرد القديمة الأمر الذي يصور حدود حضوره الثقافي. فقد كان البيت الحرام والكعبة الشريفة نموذجين ثقافيّين رفيعين حاولت كثير من القبائل بناء بيوت تُماثلهما وتُضاهيهما لتحوز المكانة والسلطة من جهة، ولتستميل العرب وتصرفهم عن البيت الحرام من جهة أخرى[54].

---

(52) انظر: الجاحظ، كتاب الحيوان، ج6، ص 203.

(53) كتاب المُنمّق في أخبار قريش، صحّحه وعلّق عليه: خورشيد أحمد فارق، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1985، ص 327. وانظر نص الرواية في: الفاكهي، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، م3، ج5، ص 161.

(54) يذكر ابن الكلبي أسماء عدة بيوت عرفتها القبائل في اليمن والجزيرة العربية، مثل: «ريام» (وهو بيت لحمير في صنعاء) كانوا يُعظّمونه ويتقرّبون عنده بالذبائح، وكعبة نجران التي كان بنو الحارث بن كعب يعظّمونها، ويجتمعون فيها. انظر: كتاب الأصنام، ص 44 ـ 46.

المكان: تجليات الصراع والهيمنة

تعدُّ محاولة أبرهة الأَشْرَم أبرز المحاولات الرامية إلى الإطاحة بالبيت الحرام وأخطرها؛ لما تنطوي عليه من مؤشرات تتضمن تهديداً للهويّة العربيّة، وقيمها الثقافيّة.

نصُّ الرواية

وردت قصة الفيل في مدونات التفسير والأدب العربيّ القديمين، ولأهمية هذه القصة فقد خُصصت، في النص القرآني، بسورة كاملة تحمل اسم «سورة الفيل». لكنّ المهمّ في الموضوع أنّ قصة الفيل حظيت بأهمية خاصة، حتى إنّه أُطلقَ على العام الذي جرت فيه القصة «عام الفيل»، ليصبح هذا العام إعلاناً عن بداية تاريخيّة جديدة.

نصُّ رواية ابن الكلبي (ت 204هـ)

«وقد كان أبرهة الأَشْرَم قد بنى بيتاً بصنعاء، كنيسةً سمّاها القُلّيس، بالرُّخام وجيّد الخشب الـمُذهَّب. وكتب إلى ملك الحبشة: «إنّي قد بنيت لك كنيسةً، لم يبنِ مثلَها أحدٌ قطُّ. ولستُ تاركاً العرب حتى أصرف حجّهم عن بيتهم الذي يحجّون إليه». فبلغ ذلك أحدَ نَسَأةِ الشهور، فبعث رجلين من قومه وأمرهما أنْ يتغوّطا فيها. ففعلا. فلـمّا بلغه ذلك غضبَ وخرج بالفيل والحبشة. فكان من أمره ما كان»[55].

إنّ المعطيات السرديّة، في هذه الرواية، تدور حول النقاط الآتية:

1 ـ أنّ البيت الحرام كان يمنح العرب حضوراً ثقافيًا بارزاً.

2 ـ أنّ الشعوب الـمجاورة الأخرى كانت تفتقر لبيت يجمع خطابهم ويوحّدُ صفوفهم.

3 ـ أنّ أبرهة الأشرم كان يمتلك إحساساً بالدونيّة الثقافيّة، والسلطويّة مقارنة بالعرب.

---

(55) كتاب الأصنام، ص 47.

4 ـ أنَّ الرغبة في بناء بيت يُضاهي البيت الحرام يكشف عن عقدة الشعور بالنقص[56]؛ فالهدف من بناء البيت هو استمالة العرب وتهشيم فكرة مركزيّة بيتهم.

5 ـ أنَّ الأمكنة مجالٌ حيويٌّ للصراع الثقافيّ؛ فهي نصوص تُـخلّدُ مآثر الشعوب، وحضورها الثقافيّ والإنسانيّ.

6 ـ أنَّ كلّ طرف، من الأطراف المتصارعة، يَميل إلى تضخيم أمكنة الطرف الآخر؛ حتى يُظهر خطورة خصمه، وحجم الصراع. لذلك بالغ العرب في وصف كنيسة القُلَّيْس التي بناها أبرهة الأشرم؛ ليبرهنوا على قدرتهم على الظفر والنصر. فقد ذكر أبو القاسم السُهيلي (ت581 هـ) أنَّ القُلَّيْس سُمِّيتْ بذلك «. . .لارتفاع بنائها وعلوها . . . وكان أبرهة قد استذلَّ أهل اليمن في بنيان هذه الكنيسة، وجشَّمهم أنواعاً من السُّخَر، وكان ينقل إليها العدد من الرُخام الـمُجزَّع، والحجارة المنقوشة بالذهب من قصر بلقيس صاحبة سليمان ـ عليه السلام ـ وكان من موضع هذه الكنيسة على فراسخ، وكان فيه بقايا من مُلكها، فاستعان بذلك على ما أراده في هذه الكنيسة من بهجتها وبهائها، ونصب فيها صلباناً من الذهب والفضة، ومنابر من العاج والآبَنس، وكان أراد أنْ يرفع بنائها حتى يُشرفَ منها على عدن. . .»[57].

فكنيسة القُلَّيْس ذات طبيعة أسطورية، تتجلّى في النقاط الآتية:

● **من حيث التجهيزات والـمُقتنيات**: إذْ ضمَّت كلَّ العناصر النَّفيسة (الأعمدة الرخامية، والحجارة المنقوشة بالذهب والفضة، والمنابر العاجيّة والأبنوسيّة، والخشب الـمُذهَّب، والصلبان الذهبيّة والفضيّة) إضافة إلى رغبة أبرهة الأشرم في جعلها امتداداً لقصر بلقيس[58]؛ وهنا تظهر دلالة التفوق الحضاريّ إذْ إنَّ حيازة

(56) هي عقدة الخِصاء التي أشار إليها فرويد. وهي هنا عقدة الخصاء الحضاري.

(57) أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن الحسن بن أبي الحسن الخثعي السُهيلي (ت581 هـ)، الروض الأُنُف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام ومعه السيرة النبوية لابن هشام المعافري (ت 213 هـ)، تقديم وتعليق وضبط: طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، ج1، ص 63.

(58) كان أبرهة الأشرم مأخوذاً بالقوة والتَّملُّك، إذْ يورد الثعلبي أنّه ساخطَ أرياط، الذي جعله النجاشي على اليمن، ونازعه على اليمن فكان أنْ اقتتلا فضرب أرياط أبرهة بحربة =

مُقدَّرات الحضارات الأخرى ورموزها دليلُ غلبةٍ وقوةٍ تكشفان عن رغبة حادة في فرض الهيمنة وبسط النفوذ.

● من حيث حجم بنائها وتشكيلها: وهو أمر تدل عليه العناصر الآتية: ارتفاع الكنيسة، ومساحتها الضخمة فهي مبنية في صنعاء وتُشرفُ على عدن،إضافة إلى تسخير أبرهة اليمنيين وتجشيمهم بناءها.

● من حيث مدة بنائها: وهو عنصرٌ سرديٌّ مُضْمَرٌ يُستدلُ عليه من المعطيات الواردة، فقد استغرق بناؤها زمناً طويلاً.

7 ـ **المبالغة في وصف مآل كنيسة القُلَّيس**: وهي مبالغة تخدم أهداف العرب الثقافيّة؛ إذْ تُبيِّنُ تمكُنهم من قلب السحر على الساحر، وقدرتهم على تصفية كنيسة القُلَّيْس ثقافيًا، والاستيلاء على رموزها ومقتنياتها. وتبرز هذه الدلالات في النص الآتي:

«فلـمّا هلك (أبرهة الأشرم) ومُزِّقت الحبشةُ كل ممزَّقٍ، وأقفرَ ما حول هذه الكنيسة، فلم يُعمِّرها أحدٌ، وكثُرتْ حولها السِّباع والحيات، وكان كلُّ من أراد أنْ يأخذ شيئاً منها أصابته الجنُ، فبقيتْ من ذلك العهد بما فيها من العدد والخشب الـمَرصَّع بالذهب والآلات الـمُفضضة التي تساوي قناطير من المال، لا يستطيع أحدٌ أن يأخذَ منها شيئاً إلى زمن أبي العباس، فذُكِرَ له أمرها، وما يُتهيَّبُ من جنِّها وحيّاتها، فلم يَرُعه ذلك. وبعث إليها بابن الربيع عامله على اليمن معه أهلُ الحزم والجلادة، فخرَّبها، وحصَّلوا منها مالاً كثيراً بيعَ ما أمكن بيعه من رخامها وآلاتها، فعفا بعد ذلك رسمُها، وانقطع خبرها، ودرست آثارها»[59].

كما يكشف وصف القُلَّيْس عن مكانتها حتى بعد ذهاب مُلك اليمن، فظلَّت

= في رأسه فوقعت على جبينه ووجهه فشرمت عينه وجبينه وأنفه وشفته، فلذلك سُمِّي أبرهة الأشرم. لكنَّ وزير أبرهة واسمه عتودة تمكَّنَ من قتل أرياط فاجتمع الأمر لأبرهة. وبعد هذه القصة سيقوم أبرهة الأشرم بالتَّقرُّب من النجاشي وخطب وده. انظر: قصص الأنبياء المسمَّى بالعرائس، ص 443 ـ 445.

(59) انظر: السُّهيلي، الروض الأُنُف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، ص 63.

على حالها بحيث لم يجرؤ أحدٌ على الاقتراب منها، وأصبحتْ مكاناً خياليًا يُثيرُ الرهبة في نفوس العرب حتى سنة(132هـ) زمن خلافة أبي العباس السفّاح.

8 ـ أنَّ ابن الكلبي كان عارفاً بدوافع أبرهة الأشرم في هدم الكعبة، إضافة إلى اطِّلاعه على رسالته التي بعثها إلى ملك الحبشة، وهو أمر لا يمكن تأويله إلا بأمرين:

الأول: هو أنَّ ابن الكلبي قد تمكَّن من الاطِّلاع على رسالة أبرهة لملك الحبشة، وهو أمرٌ مستبعدٌ؛ إذْ لا يُعقلُ أنْ تتسرَّب رسالة بهذه الخطورة وهذه المكانة، فهي رسالة بين شخصين مهمَّين لايمكن للناس العاديين أنْ يطَّلعوا على مراسلاتهما. ولأنها تتضمن مواقف مصيريّة فإنَّهما سيكونان حريصين على عدم تسرُّبها. ولهذه الأسباب مجتمعة لايمكن تصديق أمر الرسالة. لكنَّ السؤالين اللذين يطرحان نفسيهما هما: كيف وصلت الرسالة إلى العرب وعرفوا مضمونها؟ ألا يقتضي هذا النوع من الرسائل سريَّةً تامة خشية وقوعها في أيدي الآخرين؟! فكيف لو كانوا خصوماً، بصرف النظر عن أهميتها، وأهدافها؟

إنَّ القيد الزمنيَّ القائم بين زمن حادثة الفيل (وهو عام الفيل) وزمن تدوينها يجعل من فرصة تسرب الرسالة إلى العرب أمراً ممكناً وبخاصة إذا ما علمنا أنهم انتشروا في كلِّ من اليمن والحبشة. لكنَّ المدة الزمنية الممتدة من عام الفيل وحتى زمن ابن الكلبي المتوفى في (204 هـ)،وهو زمن التدوين التقريبي، التي تبلغ مائتين وسبعاً وخمسين سنة، لا تُقنع بحصول العرب على الرسالة، إضافة إلى عدم وجود دليل يعزز فرضية الحصول على الرسالة التي تعدُّ دليلاً مهماً من آليات التدوين التي حرصت الثقافة العربية على امتلاكها وحيازتها.

الثاني: أنْ يكون العرب قد بالغوا في أسطرة مضمون الرسالة وخطورة محتواها؛ ليسوِّغوا فِعْلَتهم الشائنة (التَّغوُّط في الكنيسة)، وبخاصة أنَّ من أصدر القرار هو أحد نسأة الشهور، «**فبلغ ذلك أحدَ نَسأةِ الشهور، فبعث رجلين من قومه وأمرهما أنْ يتغوَّطا فيها**» .وإذا ما علمنا أنَّ نسأة الشهور[60] الذين كانوا يُمثِّلون

(60) كان نسأة الشهور ينسؤون الشهور على العرب أي يؤخِّرونها، فيحلُّون الشهر من الأشهر الحرم، ويحرِّمون مكانه ذلك الشهر، وكانوا فقهاء العرب في دينهم. ويُسمُّون =

مرجعاً دينيًا هو الذي أوعز للرجلين بالقيام بفعل التَّغوُّط فإنَّ هذا الرد يمثلُ موقفاً ثقافيًا يعبِّرُ عن إحساس العرب الحاد بالإهانة جرَّاء نوايا أبرهة الأشرم.

إنّ البنية السرديّة، كما أظهرها التحليل، تُثبت أنّه لا بدّ من قيام مجموعة من العَسس والسّدنة على أمر الكنيسة وحراستها من العابثين، فمكان بهذا المستوى الثقافيّ يقتضي حمايته والدفاع عنه. لأنَّ من شأن هذه التدابير تأهيل المكان ثقافيًا. فكيف يمكن تصديق أمر التَّغوُّط في الكنيسة الذي لايمكن أنْ يحدثَ في مكان عادي؟ كما أنه لا بدَّ لأبرهة الأشرم وملك الحبشة أنْ يتحوَّطا في أمر مراسلتهما، وأنْ يحيطاها بالكتمان وأقصى درجات السريّة وأنْ يوفِّرا لها قناةً آمنةً للمراسلة؛ لئلا يتمكَّن الآخرون (الخصوم) من كشف أسرار مُلكهم الإستراتيجيّة، وتحالفاتهم المصيريّة فيصبحا مهددين، وعرضةً للهلاك.

إنَّ ابن الكلبي قد عمد إلى فرضيّة الرسالة حتى يمنح روايته صحة وقبولاً وإحكاماً دونَ أنْ يلتفتَ إلى الثغرات السرديّة التي تحفل بها هذه الرواية. لكنَّ إسلام النجاشي قد يكون مصدر تسريب الرسالة إلى العرب والمسلمين، وهو احتمال وارد لا يقوم عليه دليل. ومن الجائز أنْ تكونَ قريشٌ قد اختلقتْ أمرَ الرّسالة تعظيماً لمؤامرة الأحباش، وتضخيماً لاعتداء أبرهة الأشرم على مكّة؛ إعلاءً لشأنها وإظهاراً لتفرُّد منزلتها دون سواها من القبائل.

نصُّ رواية محمد بن حبيب البغدادي (ت 245هـ)

لم يورد البغداديُّ حكاية رسالة أبرهة الأشرم لملك الحبشة، التي تبين مقاصده في بناء الكنيسة، ولم يأتِ على وصف الكنيسة لكنّه وسم روايته بـ «حديث الفيل»، ونصُّه:

«كان من حديث الفيل أنَّ نفراً من كِنانة خرجوا قِبَلَ اليمن، فلما دخلوا صنعاء إذا هم ببيت قد بُني كبُنيان الكعبة بناه أبرهة الأشرم الحبشي وسمّاه قُلَّيس، فدخل أولئك النّفر ذلك البيت فتغوّط بعضهم فيه فارتحلوا فانطلقوا، فوُجِدَ ذلك الأثر فغضِبَ أبرهةُ وقال: مَن فعلَ هذا؟ قالوا له: نفرٌ من أهلِ بيت العرب،

= القلامسة، ومفردها قَلَمّس، وكانوا من كِنانة. انظر: السيرة النبوية، تحقيق: السقّا ورفيقيه، ج1، ص 45.

فحلف بدينه أنْ لا يتركهم حتى يُخرِّبَ بلدهم ويهدمَ بيتهم، فأرسل فجمع فُسّاقَ العرب وطخاريرَهم[61] وكان أكثر تبعه خثعم وكانوا لا يحجُّون البيت ولا يحرِّمون الحرم. . .»[62].

لا يتناقض مضمون هذه الرواية مع الرواية السابقة فحسب بل إنه يتضمن دلالاتٍ مُضْمَرةً على قَدْرٍ كبير من الأهمية، لكنّ هذه الدلالات سترجأُ حتى يتم التحقق من حقيقةِ كنيسة القُلَّيس، ودوافعِ أبرهة في تخريب بلد العرب وهدم بيتهم.

لا تؤكد هذه الرواية أنَّ أبرهة الأشرم بنى كنيسة القُلَّيْس ليستميل العرب، وليصرفهم عن حجِّهم، كما أنّ الرواية لا تذكر أمر رسالة أبرهة لملك الحبشة، ولا تكشف عن الضغينة الثقافية تجاه العرب بسبب تفوقهم وحيازتهم بيتاً حراماً. إضافة لذلك تكشف هذه الرواية عن اختلاف جوهريّ في وصف الكنيسة؛ فالرواية الأولى تميل إلى تضخيم الكنيسة وأسطرتها، في حين أنَّ هذه الرواية تكتفي بوصفها وصفاً محدوداً، فهي من حيث الحجم صغيرة نسبياً فهي كـ (بُنيان الكعبة) وهذا الحجم يتناقض مع حجمها في رواية ابن الكلبي.

أمّا قضية التَّغوُّط فلا تُثبت هذه الرواية دافعها؛ إذْ إنّه محذوفٌ ولا يمكن حسمُه. بيد أنّ الحذف مبدأ سرديّ مهم تقوم عليه معظم السرديّات وبخاصة تلك التي تتحفَّظُ على كثير من القضايا فلا تريد أنْ تذكر الحقيقة كاملة، إمّا لأنها تريد التَّستّر عليها، وإمّا لأنها لا تمتلك العناصر السرديّة كلها فيصبح النص مجالاً رحباً للتأويل. وسواء كان الأمر هذا أم ذاك فإنّ نصّ الرواية يُلمحُ إلى جهل العرب بقداسة الكنيسة، وأهميتها في ثقافة الآخر لِيُوصَفَ الفعلُ بـاللامسؤوليّة الثقافيّة. فالنفر الذي اقترف هذا الفعل جهلاء ولا يُعبِّرون عن موقف العرب جميعاً.

إنّ هذا التأويل لا يعرض المستوية السرديّة ليكشف عن أسباب الصراع حول الأمكنة[63]؛ وإنّما ليتساءل عن سبب اختلاف روايتين تتحدثان عن قصة

---

(61) جمع طُخْرُور، مثل جُمهور، وهو الغريب والضعيف والمتفرّق من النّاس.

(62) محمد بن حبيب البغدادي، كتاب المُنمَّق في أخبار قريش، ص 72.

(63) يرى سيد القمني أنَّ محاولة أبرهة الأشرم الرامية إلى هدم الكعبة تندرج في سياق «صراع الإمبراطوريات» التي كانت تعيش صراعات اقتصادية قوية. ونظراً لأنَّ مكة كانت مركزاً تجارياً مهماً شكل تهديداً لأمن العالم الاقتصادي فقد مثلت صيداً ثميناً لأبرهة الذي =

واحدة. فرغم التقارب الزمني بين ابن الكلبي وبين ابن حبيب البغدادي، ورغم أنّ ابن حبيب البغدادي كان أحدَ تلاميذ ابن الكلبي فتلقّى العلم عليه، وأخذ عنه[64] إلا أنَّ الروايتين متناقضتان. وهذا التناقض لا يُفسَّرُ بتعددِ الروايات فحسب، بل إنَّه يطرحُ تساؤلاً كبيراً عن الأسباب التي تتيحُ التعدد، وتدفعُ الثقافةَ لإنتاج روايتين مختلفتين لقصة واحدة على قدر عظيمٍ من الأهمية الثقافية[65].

الدلالات الـمُضمرة

تحيلُ رواية ابن حبيب البغدادي على دلالات مُضمرة تنطوي على معطيات مهمة هي:

الدلالة الأولى: معرفة أبرهة الأشرم بخلافات العرب ونزاعاتهم الداخلية، إذْ إنّ إرساله رجاله ليجمعوا فُسّاق العرب وطخاريرهم، يكشف عن إدراك دقيق لطبيعة العرب وصراعاتهم وتناقضاتهم.

الدلالة الثانية: جهل العرب بمعالم قداسة الآخر الـمُختلف ثقافيًا وعقائديًا، ولذلك فإنّ هذا الفعل (التغوط) يدلُّ على قصور ثقافيّ، وبموجب هذا المفهوم يمكن تبرئة العرب من تُهمة الإساءة إلى الآخر ثقافيًا؛ لعدم توافر القصد. هذا في حالة جهلهم، أمّا إذا قدّرنا وعيهم وقصدهم بالفعل وخطورته؛ فإنّ ممارستهم تكشف عن استهتارهم برموز الآخر، والسخرية منها.

---

* كان مسكوناً بتوسيع رقعة مُلكه. انظر: **الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية**، سينا للنشر، القاهرة، ط1، 1990، ص 26 ـ 28.

(64) انظر مقدمة مُصحح كتاب المُنمّق في أخبار قريش خُورشيد أحمد فارق .كتاب **المُنمّق في أخبار قريش**، ص 6 ـ 7.

(65) يورد الثعلبي قصة أصحاب الفيل بروايات أخرى، فقد أشارت إحدى الروايات إلى الصراع الديني الذي كان ناشباً بين اليهودية والمسيحية في بلاد اليمن وأطراف الجزيرة العربية، ولهذه الرواية دلالات مهمة تكشف عن كيفية تلقي العرب هذا الصراع وموقفهم منه. وتشير رواية أخرى إلى «**أنّ فئة من قريش خرجوا تجاراً إلى أرض النجاشي... فنزل القوم في سندها، فجمعوا حطباً وأجّجوا ناراً واشتووا لحماً؛ فلما ارتحلوا تركوا النار كما هي في يوم صائف، فعجّت الرياح فاضطرم الهيكل ناراً، وانطلق الصريخ إلى النجاشي فأخبره، فأسف عند ذلك غضباً للبِيعة، فبعث أبرهة لهدم الكعبة...**» .**قصص الأنبياء المُسمّى بالعرائس**، ص 442 ـ 447.

الدلالة الثالثة: أنَّ الشروخ الاجتماعية، التي كان يعيشها المجتمع العربيّ في تلك الحقبة، أدّت إلى نشوء فئة اجتماعية مُستعدّة للتحالف مع الغزاة ضد أبناء جلدتهم العرب[66]، بمعنى أنّ الانتماء للعروبة لا يعصم الفئات المضطهدة من اللجوء لأي غازٍ إذا لم تكن مصالحها مصونة. وهذا ما حدث في «حديث الفيل»؛ فالقبائل المُعادية لقريش عقائديًا واجتماعيًا، لم تتورّع عن الانضمام لجيش أبرهة الأشرم الذي أعلنَ هدفه في تخريب بلد العرب وهدم بيتها. كما تُشير هذه الواقعة إلى دلالة خطيرة وهي أنَّ القبائل العربية لم تكن مُتّفقة على قداسة البيت الحرام، إمّا رغبة في التّفرُّد، وإمّا لأنَّ قريشاً لم تكن تدعم مصالح هذه القبائل، لذلك حاولت كلُّ قبيلة أنْ تجعل لنفسها بيتاً تلتفُّ حوله. وهذا يعني أنّ الأمكنة تفقد أهميتها، في ثقافة الناس وقناعاتهم، عندما لا تعود قادرة على منحهم ضمانات وجودية. فالتّمسك بالأمكنة والدفاع عنها ينجم عن قدرتها على إكساب أصحابها مشاعر الأمن، وتوفير المصالح الضرورية[67].

أمّا الاحتقانات الاجتماعية فهي كفيلة بإفراز فئات موتورة تتحين الفرص للانقضاض على الجسد الاجتماعي المُعافى (من وجهة نظر المؤسسة الاجتماعية الرسميّة القادرة على إنتاج الأحكام). وهذا ما يجعلنا نتساءل عن منظومة القيم الضاغطة التي تجعل المجتمعات تستبعد بعض فئاتها وتحجرها بحجة عدم كفايتها

---

(66) من أمثلة ذلك قيام ملك حِمْيَر (ذو نفر) برجاء أبرهة الأشرم في عدم قتله واعداً إياه بخدمات جليلة. وكذلك الأمر نفيل بن حبيب الخثعمي الذي وعد أبرهة أنْ يكون دليله بأرض العرب بعد أنْ ذلل له رِقاب قومه. ومسعود بن مغيث الثقفي الذي نزّل نفسه وعشيرته منزلة العبيد لأبرهة، وأرسلوا مولاهم أبا رِغال ليدلَّ أبرهة على الكعبة. الثعلبي، **قصص الأنبياء المُسمّى بالعرائس**، ص 444.

(67) ولعلَّ هذا ما يُفسِّرُ رغبة القبائل، غير المُتصالحة مع قريش وأهل مكّة، ومحاولتها حيازة بيوت ذات طبيعة عقائدية؛ وذلك حتّى تحاول اكتساب المكانة الرمزية التي تتمتع بها قريش. فكعبة نجران لم تكن، كما يذكر ابن الكلبي، كعبة عبادة؛ و«إنما كانت غرفة لأولئك القوم» كتاب الأصنام، ص45 .كما أنّ الكعبة ظلت نموذجاً رفيعاً حاولت القبائل بناء مثله؛ يقول ابن الكلبي: «وكان رجلٌ من جُهينة، يُقالُ له عبد الدار بن حُدَيب، قال لقومه: «هَلُمَّ! نبني بيتاً نُضاهي به الكعبة ونُعظِّمه حتى نستميل به كثيراً من العرب». فأعظموا ذلك وأبوا عليه» .كتاب الأصنام، ص45 .وقد أفرد سيد القمني فصلاً أسماه بـ «الكعبات»، **الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية**، ص 25 ـ 30.

الاجتماعيّة، أو لأنها خالفت تعاليم المجتمع وارتكبت انتهاكات فادحة. فطبقة المَوالي، كما جاء في رواية ابن حبيب البغداديّ، تمثّل شكلاً من أشكال التشوهات الاجتماعيّة إذْ إنها التحقت بجيش أبرهة؛ لأنّها تُعاني من الاضطهاد الاجتماعيّ، ولأنّ مصالحها مفقودة. وبعبارة مُختصرة فإنّ افتقادها الضمانة الاجتماعيّة الملائمة، وهي القبيلة التي ينضوي تحتها الأفراد لتؤمّن لهم مصالحهم وأمنهم، ولّد في نفسها حقداً اجتماعيًّا جعل من فكرة الانضمام إلى الأعداء أمراً منطقيًّا؛ فهي وإنْ لم تكن لتستردَ حقوقها ومصالحها، فإنها ستضرب البنية الاجتماعية التي لفظتها[68]. لذلك يصبحُ مشهدُ الشاعر الذي يمدح الغزاة أمراً مُسوّغاً، وذلك عندما دعا أبرهةُ الأشرم أحدَ خُلعاء بني سُلَيْم، وكان يُدعى قيس ابن خُزاعي، فقال له: امدحني واذكر مسيري، فقال:

حيّ المُدامَ وكأسَها للأشرم الملك الحُلاحِلْ[69]
أُنبئتُ أنّك قد خرجتَ فقلتُ ذِكْرٌ غيرُ خاملْ
أولادُ حَبْشَةَ حوله مُتلحّفون على المراجلْ
بيضُ الوجوهِ وسُودها أشعارُهم مثلُ الفلافلْ[70]

ورحلة أبرهة الأشرم إلى مكة تكشف عن كثير من المواقف الثقافيّة، ولعلّ أبرزها المقطع الآتي الذي يصوّرُ تداعيات الرحلة، وتسارعها:

«ثمّ سار حتّى نزل بالطائف وقيل له: إنّ ههنا بيتاً للعرب تُعظّمه، فلمّا نزل بهم خرج إليه مسعود بن مُعتّب الثقفي وكان مُنكَراً (فطناً وداهيةً) وأهدى إليه خمراً وزبيباً وأُدُماً، ثمّ قال: أيها الملك! إنّ هذا البيت ليس بالبيت الذي تُريدُه

(68) لقد قامت المجتمعات، في جميع العصور، بإنتاج قوانين تتيح لها عزل بعض الفئات الخارجة عن «سننها الثقافية»، لكنّ هذه القوانين، كما يُعبّر ميشيل فوكو، كانت تمكّنُ قوى المجتمعات المُتنفّذة من إحكام سيطرتها على مصالحها وسلطتها، فقوانين القمع والعزل والإقصاء هي أشكال السلطة الختامية. انظر: ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، ترجمة: علي مقلد، مراجعة وتقديم: مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1990، ص 162، 163، 148، 149.

(69) الحُلاحِل: السيد في عشيرته والشجاع التّام، جمعه حَلاحِل.

(70) محمد بن حبيب البغدادي، كتاب المُنمّق في أخبار قريش، ص 72.

إنما البيت الأعظم الذي تريد هو الذي صنع أهله ما صنعوا أمامك، وإنما نحن في مملكتك فأمضِ! فإذا فرغت رأيتَ فينا رأيك، فمضى وتركه، وسمعت به قريش فخرجوا وتركوا مكة، فلم يبقَ بها أحدٌ يُذكرُ إلا خاف على نفسه إلا عبد المطّلب ابن هاشم...وعمرو بن عائذ بن مخزوم، وكانا يُطعِمان كل يوم، وأرسلَ الأشرمُ الأسودَ بن مقصود في خيل، فأخذَ إبلاً لقريش بناحية بئر فيها مائتا ناقة لعبد المطلب ثمّ أرسل رسولاً فقال: انظر من بقي بمكة! فأتى فنظر ثمّ رجع إليه فقال: وجدت بها الناس كلهم ولم أجد أحداً، فقال: وجدت رجلاً لم أرَ مثل طوله وجماله ووجدتُ رجلاً لم أرَ مثل قِصَرِه، والجميل هو عبد المطلب والقصير عمرو بن عائذ، قال: فاذهب واتني بالطويل! فذهب فأتى بعبد المطّلب، فلمّا دخل عليه أعجبه ومَقَهُ وأمر له بمنبر فجلس عليه وكلّمه وسأله فازداد به عجباً، ثم قال له: سلني ما أحببت! قال: إنّك أخذت إبلاً لي فردّها عليّ! قال: والله لقد زهدت فيك بعد عجب بك! قال عبد المطلب: ولم ذاك أيها الملك؟ قال: جئتُ أهدم شرفك وحُرمتَك فتركت أنْ تسألني الكفَّ عنها وسألتني مالك، قال: أمّا والله لَحُرمتي أعجبُ إليّ وأعظم عندي من مالي! ولكنْ لِحُرمتي رَبٌّ إنْ شاءَ أنْ يمنعَها منعها، وإنْ تركها فهو أعلم، وإنَّ هذه الإبلَ خاصةٌ فأنا أخافُ عليها فاعمل فيها! فأمرَ بإبله فَرُدّتْ عليه...»[71].

---

(71) نفسه، ص 75.

البيت الحرام: الهداية والغواية

يتمتع البيت الحرام بحضورٍ ثقافيٍّ آخر يتجاوز الصراع، والسلطة، والعبادة والمناسك، وهو حضور مباهج الحياة المتجسّدة، في أبرز وجوهها، في حضور المرأة الذي يمنح المكان هذه المعاني إذ تحضر، في البيت الحرام، بوصفها فتنةً وعاملَ إغواءٍ وترويحٍ عن النفس، ورمزاً يُبدد الشعور بالتجهُّم والقلق. ولعل ما يرويه الفاكهي تأكيدٌ لهذا التصوّر. إذ يقول:

«وقد زعم بعض أهل مكة أنهم كانوا فيما مضى إذا بلغت الجارية ما تبلغ النساء ألبَسَها أهلُها أحسنَ ما يقدرون عليه من الثياب، وجعلوا عليها حُليًا إن كان لهم، ثم أدخلوها المسجد الحرام مكشوفة الوجه بارزته، حتى تطوف بالبيت، والناس ينظرون إليها ويبدونها أبصارهم، فيقولون من هذه؟ فيقال: فلانة بنت فلان، إنْ كانت حرة، ومولّدة آل فلان إنْ كانت مولدة، قد بلغت أن تتخدَّر، وقد أراد أهلها أن يخدّروها، وكان الناس إذ ذاك أهل دين وأمانة، ليسوا على ما هم عليه من المذاهب المكروهة، فإذا قضت طوافها خرجت كذلك ينظر الناس إليها لكي يُرْغَبَ في نكاحها إنْ كانت حرة، وشرائها إنْ كانت مولدة مملوكة، فإذا عادت إلى منزلها خُدِّرت في خِدرها، فلم يرها أحد حتى تخرج إلى زوجها، وكذلك كانوا في الجواري الإماء يفعلون، يُلبِسونها ثيابها وحليها، ويطوفون بها مُسْفِرةً حول البيت ليُشهروا أمرها، ويُرغّبوا الناس في شرائها، فيأتي الناسُ فينظرون ويشترون»[72].

إنَّ المكان، بهذه الطريقة، قادرٌ على إضفاء قيمة رمزية على المرأة، التي يكون حضورها، في المكان، مُقدّمةً لنيلها رغائبها وشروطها. فالمكان،هنا، يتجاوز قيمته الدينيّة ليغدو سياقاً ثقافيًا يقوم الإنسان باستثمار أبعاده وحضوره في الوعي الجمعيّ ليحقق، من خلاله، قيماً إضافية، وهنا يتحقق مفهوم تعدد المداليل، أي عن طريق توليد القيم الثقافية التي تصبح مجالاً لحركة الدالّ.

وحضور المرأة، في البيت الحرام، لا يمنحُها قداسة ومباركة فحسب، وإنما يحقق لها شرطاً ثقافياً خاصًا، وهو المرتبط بتداولها في المكان، وهي فرصة نادرة

(72) الإمام الفاكهي المكي، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، ص 317.

الحدوث والوقوع مما يجعلها واعيةً بهذه الفرصة، ومطالبةً باغتنامها[73]. إذ إنَّ تلاهج النّاس بأسماء النساء وصفاتهنَّ وسؤالاتهم عنهنَّ أمرٌ جديرٌ بالتأويل؛ بمعنى أنَّ مقامهم الديني يَحْتِمُ عليهم أنْ يوجِّهوا سرائرهم إلى الله بالعبادة وطلب المغفرة، وأداءِ المناسك على نحو دقيق، فلا تَشْغلهم، في ممارستهم، شواغلُ أخرى. في حين تكشف ممارسة الإنسان الثقافية أنَّ النظر للنساء، في موسم الحج، هو تحويلٌ للنظر الذي ينبغي أن يظل متَّجهاً للكعبة وللذات التي تناجي ربها. بمعنى أنَّ الطواف يقتضي رقابة داخليّة صارمة حتى لا تنصرف النفس لوساوس ورغائبَ تصرفُ المرء عن نُسكه، مما يؤدّي إلى ارتكاب المخالفات التي تطعنُ في صحة النُسك. ويقع ضمن هذه المخالفات ذكر النساء والسؤال عنهن، إذْ إنّ هذه المخالفة لا تعني إلاّ توقف اللسان عن ذكر الله والعقل عن التعلق به. فقد كان النظر إلى «حُرَمِ المسلمين» يستوجب العقاب لأنَّ المقام يخصُّ الله والتقرُّب إليه. هذا ما يمكن استنتاجه من الحكاية التي جرت بين عمر بن الخطاب والإمام علي (رضي الله عنهما) ونصها:

«قال ابن الأعرابي: كان عمر بن الخطاب يطوفُ بالبيت، فقال له رجلٌ: يا أمير المؤمنين، إنَّ عليًا لطمني، فوقف عمر إلى أنْ وافى عليٌّ فقال له عمر: يا أبا الحسن، ألَطمتَ هذا؟ قال: نعم، قال: ولِمَ؟ قال: لأنني رأيتُه نظرَ إلى حُرَمِ المسلمين في الطّواف، فقال: أحسنت، ثمّ أقبل على الملطوم فقال: وقَعتْ عليكَ عينٌ من عيون الله.

قال ثعلب: سألتُ ابنَ الأعرابي عن هذا فقال: خاصة من خواص الله»[74].

ولم يكن الرجل وحده في عملية اغتنام موسم الحج لإقامة العلاقات مع

---

(73) يدلُّ ذلك على وعي العرب بحاجاتهم الإنسانية التي لم تُحل قداسة المكان، ومناسك العبادة من إقصائها. فقد كانت هذه المواقف تنمُّ على القدرة في إقامة توازن بين الحاجات الإنسانية، وبين الحاجات الدينية، لذلك لم تُعارض الثقافة العربية الحب في الحرم. انظر: عبد العزيز علّون، «دراسة جمالية في الفكر الأسطوري العربي»، مجلة المعرفة، تُصدرُها وزارة الثقافة السورية، دمشق، ع197، ص 42 ـ 44.

(74) التوحيدي، البصائر والذخائر، تحقيق: وداد القاضي، دار صادر، بيروت، ط4، 1999، م2، ج 3، ص 69.

المرأة فقد كانت المرأة شريكة مهمة في هذا الخيار، شأنها شأن الرجل، تغتنم فرصة الطواف لإقامة العلاقة مع الرجال وإغوائهم. أي أنَّ ممارسة المرأة الثقافيّة، في أثناء الطواف، تكشف عن وعيها بالقيم التي تُتيحها طقوس العبادة الحاصلة في مناسك الحج، فتستثمر تواجدَ الحجاج الكثيف للإيقاع بالرجال وفتنهم فيصبح المكان (البيت الحرام) مجالاً حيويًا للإغواء. وفي هذا السياق يورد الفاكهي، بسندٍ متصلٍ، ما نصه:

«... بينما أبو حازم يطوف بالبيت، إذ مرّت به امرأة ذات حُسن وجمال، مسفرة عن وجهها، وهي تطوف بالبيت، فقال لها: يا أمة الله إنَّ هذا موضعُ رغبةٍ، فلو استترتِ فلم تفتني الرّجال، فقالت: يا أبا الحازم أنا من اللاتي قال فيهن العَرْجي:

مِنَ اللائي لم يَحْجُجْنَ يَبْغِينَ حِسبَةً ولكنْ لِيَقْتُلنَ التَّـقيّ الـمُغـفَّلا[75]

فقال لها أبو حازم: صان الله هذا الوجه عن النار. فقيل له: أَفَتَنَتْكَ يا أبا حازم؟ فقال: لا، ولكنَّ الحُسنَ مرحومٌ»[76].

فالإنسان يمتلك القدرة على التحايل على شروط المكان ومعطياته الرمزية، الأمر الذي يعني أنَّ للبيت الحرام بُعدين: بعداً مركزيًا تتجلّى فيه شعائر العبادة ودوافعها، وأهدافها، وبعداً هامشيًا يحفل بتفاصيل الإنسان ورغائبه، وشروط إنسانيته. بمعنى أنَّ البيت الحرام، بوصفه مكاناً مُقدّساً، ظلَّ يسعى إلى إقامة توازن

---

(75) تجدرُ الإشارة إلى ملحظٍ دلالي مهم، هو أنَّ الثقافة العربية قد أسندت للمرأة وظيفة القتل، فهي قاتلةُ الرجال بامتياز، وهذه الدلالات مُثبتة في ديوان العرب(الشعر)، بوصفه النموذج الثقافي الأول الذي يتضمَّن مفاهيم العرب ومُلخص خبراتهم الثقافية، يُشار، هنا، إلى قول جميل بثينة:

ألا تتقين الله في قتل عاشق له كَبِدٌ حرّى عليك تقطَّعُ

وقول جرير:

إنّ العيون التي في طرفها حورٌ قتلننا ثُمّ لم يحيين قتلانا
يصرعن ذا اللب حتى لا حراك به وهنَّ أضعفُ خلقِ الله أركانا

وقول أحد الشعراء:

يُخبّئن أطراف البنان من التُّقى ويقتلن بالألحاظ مقتدرات

(76) أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، م1/ج1، ص 314.

بين غايتين، الغاية الدينية، والغاية الدنيوية، إذ إنَّه لا يمكن الفصل بينهما أو إقصاء إحداهما، على حساب الأخرى، فالغاية الدينية تضمن للإنسان سِلماً مع الله، في حين تُتيح الغاية الدنيوية تحقيق الشروط الإنسانية حيث يُصبح الإنسان متصالحاً مع نفسه ونوازعه.

وضمن هذا السياق يمكن إدراك تجربة عمر بن أبي ربيعة المتعلقة بغزله بالنساء عند الطواف، فهي تمثِّلُ شاهداً بارزاً لا يُمكنُ إغفاله، فقد صورت أشعاره قضية التغزُّل بالنساء. الأمر الذي يعني أنَّ الأمر يتجاوز البعد النرجسي الذي أجمع النقاد عليه، حول تجربة ابن أبي ربيعة. فغزل ابن أبي ربيعة يندرج في إطار ممارسة ثقافيّة راسخة كان الناس يعيشونها ويُعاينونها. ويقول:

أبصرتها ليلةً ونسوتَها ... يمشينَ بين المقام والحجرِ
بيضاً حِساناً خرائداً قُطُفاً ... يمشين هوناً كمشية البقرِ
قد فُزنَ بالحُسنِ والجمالِ معاً ... وفزنَ رِسْلاً بالدَّلِّ والخَفَرِ
يُنصتنَ يوماً لها إذا نطقت ... كيما يُفضِّلنَها على البشرِ
قالت لترب لها تُحدِّثُها ... لَتُفسِدِنَّ الطوافَ في عُمرِ
قومي تصدَّي له لِيُبْصِرَنا ... ثُمَّ اغمُزيه يا أختُ في خفرِ
قالتْ لها قد غمزْتُه فأبى ... ثُمَّ اسبطرَّتْ تسعى على أثري

ويروي الفاكهي حكاية حدثت مع أبي عمرو بن العلاء أحد قرّاء البصرة ونحاتها المشهورين تكشف عن بعض التجارب التي كانت تجري في المسجد الحرام فيقول:

«حدَّثنا أحمد بن حميد الأنصاري، عن الأصمعي، قال: حدّثنا أبو عمرو بن العلاء، قال: بينما أنا أطوف ذات ليلة بالبيت إذا أنا بجُوَيْرَة[77] متعلقةٍ بأستار الكعبة، وهي تقول يا رب أما لك عقوبة ولا أدب إلاّ بالنار، حتى قال المؤذن: الله أكبر الله أكبر، فانصرفتْ فلحقتُها حتى خرجت من باب المسجد، فتعلقتُ

(77) يدلُّ السياق على أنها تصغير جارية، وصوابها: جُوَيْرِيَة. وقد وردت في الصفحة المقابلة لهذا النص جُوَيرية، مما يعني أنَّ هناك سقطاً في ياء التصغير. تصويب: د. نهاد الموسى.

بثوبها، فقلت لها: يا هذه، فالتفتت إليّ بوجه لقد والله فضح عندي حُسْنَ وجهها ضوءُ للقمر، ولقد كانت في عيني أحسن من القمر. فقلتُ لها: يا هذه لو عذّب بغير النار لكان ماذا؟ قالت: يا عمّاه لو عذّب بغير النار لقضينا أوطاراً»[78].

إنَّ تحليل هذه الحكاية يكشف عن حضور عدة أركان:

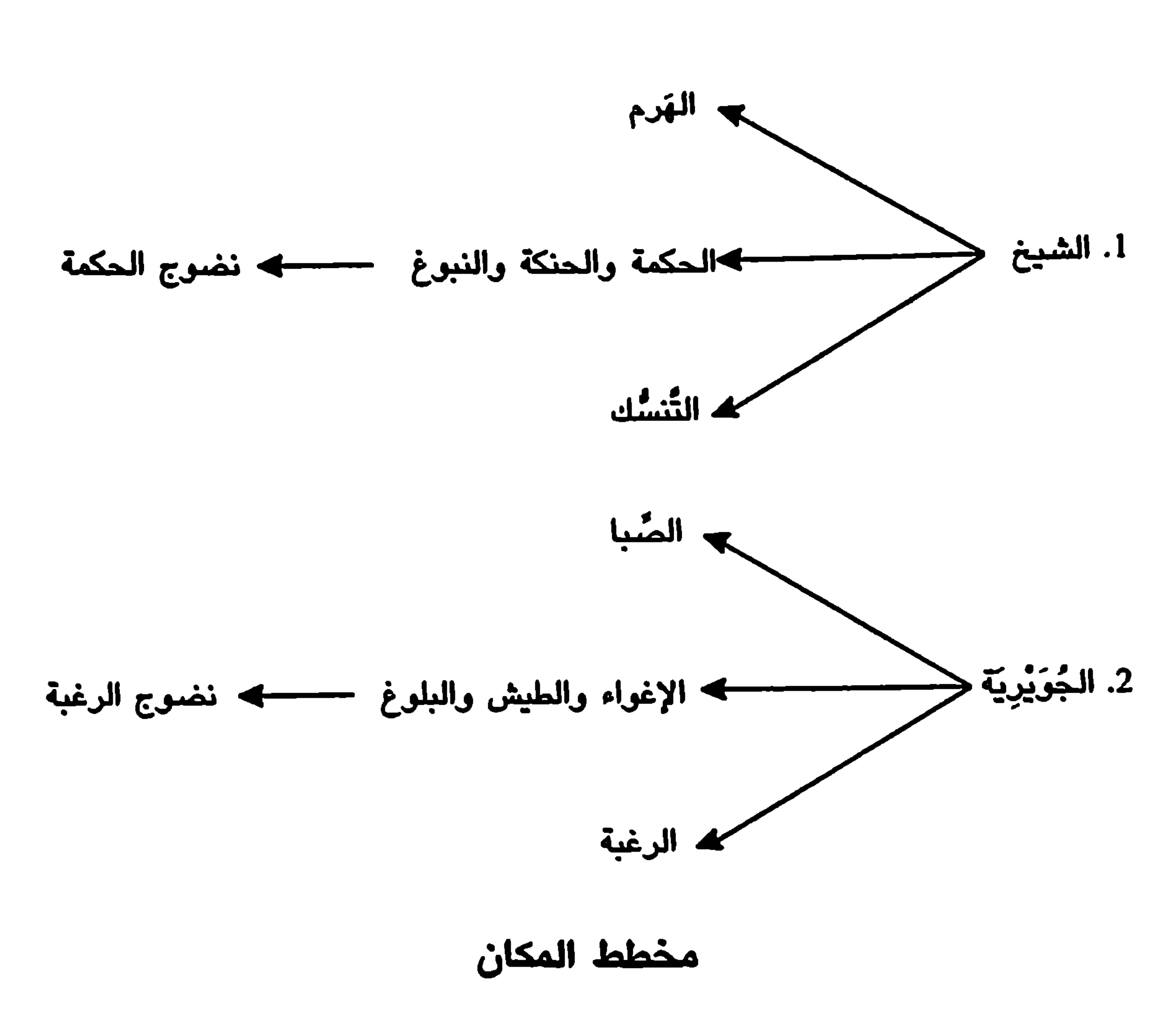
1. **الشخصيات**: أبو عمرو بن العلاء، الجارية الصغيرة.
2. **المكان**: البيت الحرام.
3. **الزمان**: الليل وهو زمن ممتد حتى الفجر (حتى قول المؤذن: الله أكبر...).
4. **الممارسة الثقافية**: طواف أبي عمرو بن العلاء، وتعلُّق الجارية بأستار الكعبة.

تتخذ حركة السرد اتجاهاً تصاعديًّا، إذ تشير لشيخ يطوف ليلاً بالبيت الحرام، وهو فعل يتأسس على حركة دائريّة حول الكعبة يقوم الطائف فيها بالتوجه التام لأداء المناسك وهو يقرأ ما تيسّر من القرآن. كما أنَّ هذا الفعل يقتضي من الفاعل أن يَصْرِفَ ذهنه وعقله عما سواه من أفكار فلا يُصغي إلاّ لإيقاع الروح المتجهة لربها. في حين أنَّ حضور الجُوَيْرِيَة يُعرقل هذا النُسك، فإذا كانت المرأة حاضرة وهي جُوَيْرِيَة فإنها تحول من دون إتمام النُسك ليُصبح قلب الشيخ أبي عمرو بن العلاء متعلّقاً بها، وأذناه منصتتين لقولها الذي تكفّل بقطع حالة التوحّد في النُسك.

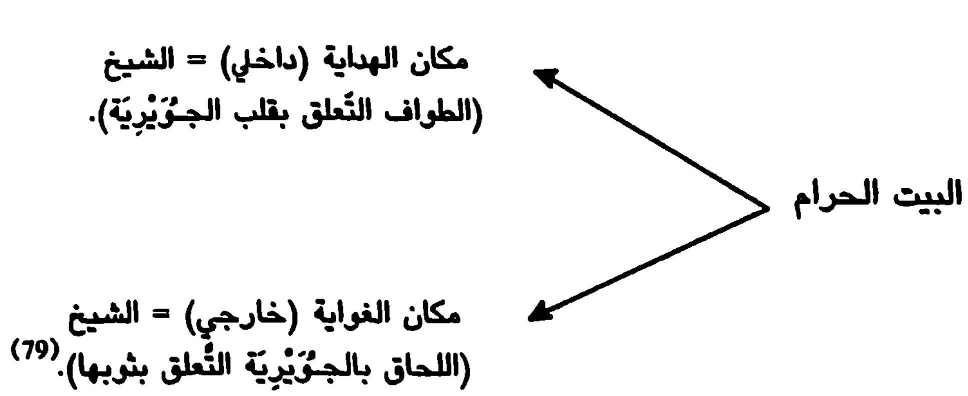
كما أنَّ التعلُّق بالجارية لا يتوقف عند القلب وإنما يمتد ليشمل التعلُّق بالثوب، بيد أنَّ هذا التعلُّق يكون خارج فناء المسجد، ورغم ذلك فإنَّ فعل التعلُّق بالثوب يشكّل انتهاكاً صارخاً لقداسة المكان ومناسكه، فمكة كلُّها حرمٌ.

(78) أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، م1/ج1، ص 319.

مخطط الشخصيات



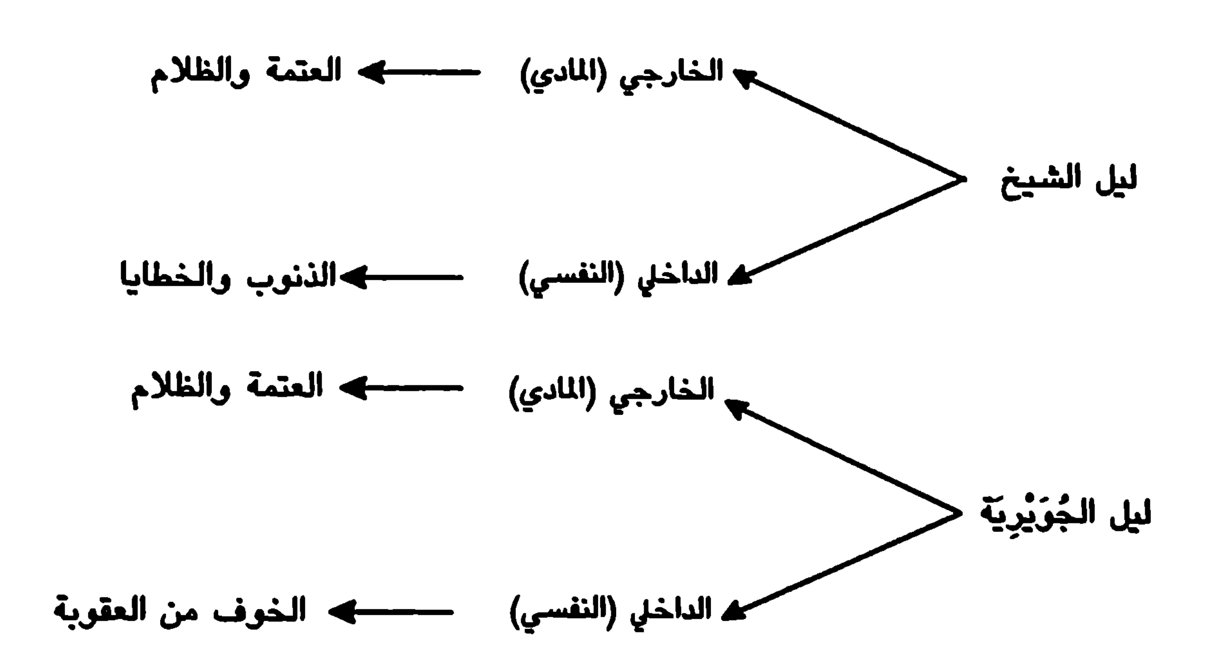
مخطط المكان



(79) يبدو أنّ حضور المرأة والرغبة في وصالها في مواسم الحج كان أمراً اعتيادياً صادفت عليه الثقافة العربية؛ إذ أشار الشعراء لتجاربهم مع المرأة، في الحج، يقول جميل بثينة:

وعند الصَّفا والمروتين ذكرتُكم ... بمختلفٍ من بين ساعٍ ومُوجِفِ
وعند طوافي قد ذكرتُكِ ذُكْرَةً ... هي الموت، بل كادت على الموت تضعُف

مخطط الزمان



تحوّل السـرد (النار والأوطار)

القمر ← يُبدد عتمة الليل البهيم

الجُوَيْرِيَة ← تُبددُ عتمة الحواس والرغائب

يقوم القمر بإضفاء الضياء على المكان والمرئيّات (فالتفتت إليّ بوجه لقد والله فضح عندي حُسنَ وجهها ضوءُ القمر)، في حين تقوم الجُوَيْرِيَة بتسليط النور

---

* وقول أحد الشعراء:

ولـمَّا قضينا من منىً كل حاجةٍ ... ومسَّح بالأركان من هو ماسحُ
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا ... وسارتْ بأعناق المطي الأباطحُ

وقد وقف ابن جني على البيتين الأخيرين كاشفاً أبعاد الدلالات الغامضة. فقال: «وذلك أنَّ في قوله: «كل حاجة» ما يفيد منه أهل النسيب والرقة، وذوو الأهواء والمِقَةِ ما لا يفيده غيرهم، ولا يشاركهم فيه مَنْ ليس منهم؛ ألا ترى أنَّ حوائج (منىً) أشياء كثيرة غير ما الظاهر عليه، والمعتاد فيه سواها؛ لأنَّ منها التلاقي، ومنها التَّشاكي، ومنها التخلي، إلى غير ذلك مما هو تالٍ له، ومعقود الكون به» . الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، ط2، ج1، ص 218.

على الرغائب، ولعلَّ أثرَ نور الجُوَيْرِيَة أشد تأثيراً من ضوء القمر؛ لأنّ هدفها يكون في داخل الإنسان (لقد كانت في نفسي أحسن من ضوء القمر). ويؤدي اسم التفضيل وظيفة لسانيّة مهمّة، فهو لا يكشفُ عن المفاضلة بين حُسْنِ ضوء القمر وحُسْنِ وجه الجُوَيْرِيَة فحسب، وإنما يكشف عن الأحاسيس التي تنتج عن كلا الضوئين؛ فإذا كان ضوء القمر يُتيح للعين إبصاراً وجلاءً فإنَّ ضوء الجُوَيْرِيَة (حُسن وجهها) يبعث في النفس دفقاً شعورياً كثيفاً يُلامسُ النفسَ المتقدة اشتهاءً ورغبة. وتكشف هذه الدلالاتِ بنيةُ الضمائر الواردة في الحكاية:

- **الضمائر العائدة على الشيخ: (عشرة ضمائر)**

الضمير المنفصل: أنا = تكرر مرتين (**أنا** أطوف...، إذا **أنا** بجُوَيْرِيَة...).

الضمير المتصل: تاء المتكلِّم = تكرر أربع مرات (فلحقتُها، فتعلّقتُ، فقلتُ، فقلتُ).

ياء المتكلم: ثلاث مرات (إلـيّ؛ عندي، عينـي).

الضمير المستتر: أنا = مرة واحدة (أطوف...).

- **الضمائر العائدة على الجُوَيْرِيَة: (ثلاثة عشر ضميراً)**

الضمير المنفصل: هي = مرة واحدة (وهي تقول).

(نا) = مرة واحدة (لقضينا...).

الضمير المتصل: الهاء = خمس مرات (لحقتها، ثوبها، لها، وجهها، لها).

الضمير المستتر: هي = ست مرات (تقول، خرجتْ، فانصرفتْ، فالتفتتْ، كانتْ، قالت).

ولتوزيع الضمائر تفسير دلالي مهم، فقد ورد الشيخ فاعلاً، من خلال ضمائر الرفع المتصلة التي تكررت أربع مرات، في مستوى الأفعال المُتعدية، في حين أنَّ الجارية وردت فاعلاً، من خلال ضمائر الرفع المستترة التي تكررت ست مرات، في مستوى الأفعال اللازمة. بيد أنَّ الجُوَيْرِيَة هي التي تُحرِّض الشيخ على الفعل، بمعنى أنَّ أفعال الشيخ ما هي إلاَّ استجابة لأفعال الجُوَيْرِيَة التي شكّلت حافزاً

لأفعاله؛ يؤيد ذلك الروابط الحَرْفيّة وبنية العائديّة المتحققة من خلال الضمائر (فانصرفتْ فلحقتها، فتعلَّقتُ بثوبها). إنَّ التحليل اللساني يدل على أنَّ فعل الإغواء قادر على تعطيل النُّسك، وأنّ حكمة الشيوخ لا تصمد طويلاً أمام فتنة الصبا، وأنّ الخوف من النار هو الذي يمنع الإنسان من نيل الأوطار.

المبحث الثاني
سرديات الماء: جدلية الظمأ والارتواء

يُعدُّ الماءُ المُكوِّنَ الأساسيّ في حياة الإنسان واستقراره؛ إذ إنّه شرط من شروط الوجود الضروريّة التي تقتضي العيش والنّماء، وسببٌ رئيسيّ في ديمومة الحياة واستمرارها. ولهذا السبب كان الماء عاملاً مؤثراً في نشأة المجتمعات، وقيام الحضارات التي كانت تتخذ موقعها ومكانها قريباً من الأنهار الكبرى الدائمة الجريان، وحول عيون الماء والينابيع ومساقط الأمطار الوفيرة، وذلك لما تمنحه هذه الخصائص من عوامل بناء ورخاء، الأمر الذي يعني أنَّ الماء يُمثِّل رمزاً من رموز المَنَعة والقوة والثبوت والخصوبة فكلّما توافرت الشعوب على مصادر مائيّة غنيّة كانت حظوظها في الاستقرار والصمود وإنتاج القيم الحضاريّة أكثر. ولعلَّ في هذه القصة ما يؤنِّس بهذا الموقف، ونصُّها:

«جاء رجلٌ على فرسٍ فوقف بماء من مياه العرب فقال: أعندكم الريحُ التي تكبُّ(*) العير؟ قالوا: لا. قال: فتذري الفارس(**)؟ قالوا: لا. قال: فكما تكونُ يكونُ مطركم»(80).

ولهذا السبب عاشت الشعوب، ولا تزال، صراعاتٍ حادةً نتيجة رغبتها في السيطرة على المياه ومصادرها(81).

كما أنَّ للماء دلالاتٍ تختلف باختلاف الثقافات، والديانات، والعقائد، والأساطير المتعددة؛ فهو:

(*) تَكُبُّ الفارس: تقلبه. لسان العرب، مادة: (كبب).

(**) تذري الفارس: تُسقطه وترمي به. لسان العرب، مادة: (ذرا).

(80) الجاحظ، الحيوان، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، ج3، ص 119.

(81) انظر: خليل أبو جهجه، «الماء بين الأدب والحياة»، مجلة الفكر العربي: مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، تصدر عن معهد الإنماء العربي، بيروت، 1995، ع82، ص 115.

«شكل التجلي الأولي . . . وهو مصدر الحياة والخصب والطهارة والجذب الجنسي والتجدد الجسدي والروحي والحكمة والمعرفة والخلود والسلام والبعث».[82]

أما الثقافة العربية فقد أرست، شأنها شأن بقية الثقافات، دلالات، ومفاهيم تصور حضور الماء ورموزه المتنوعة في الممارسات الحياتيّة كافة؛ فقد احتل الماء مساحة واسعة في كلام العرب، وأشعارهم،وأمثالهم، وسيرهم، وكناياتهم الدالّة. ومما يدل على أهمية حضوره في وجدانهم أنّهم قرنوه بالكرم في قولهم للكريم: «أنت بحر»، والحرب في قولهم: «الحرب سجال»، والغدر عندما قرنوه بالسيل[83].

كما كان انقطاع المطر عن الناس وتأخر هطوله يُنذرُ بالبلاء والمِحن، فيأخذ الناس باستمطار السماء بوساطة نار تُسمّى نار الاستمطار. وقد تحدّث الجاحظ عنها قائلاً:

«ونارٌ أخرى، وهي النار التي يستمطرون بها في الجاهلية الأولى: فإنّهم كانوا إذا تتابعت عليهم الأزمات وركَدَ عليهم البلاء، واشتدَّ الجدب، واحتاجوا إلى الاستمطار، اجتمعوا وجمعوا ما قَدَروا عليه من البَقَرِ ثمَّ عقدوا في أذنابها وبين عراقيبها، السَّلَعَ والعُشَرَ(*)، ثُمَّ صَعدوا بها في جبلٍ وعرٍ، وأشعلوا فيها النيران، وضجّوا بالدعاء والتَّضرع. فكانوا يَرَوْنَ أنَّ ذلكَ من أسباب السُّقيا»[84].

إنَّ هذا الموقف ينطوي على إدراك العرب، في الجاهلية، لأهميّة الماء في

---

(82) أحمد الطبّال، «الماء في رمزيته الأسطورية والدينية»، مجلة الفكر العربي المعاصر، تصدر عن مركز الإنماء القومي، ع 25، بيروت، 1983، ص 142، 144.

(83) انظر: ثناء أنس الوجود، رمز الماء في الأدب الجاهلي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2000م، ص 80 ـ 84.

(*) السَّلَعُ: شجرٌ مرٌ كانت العرب تأخذ حطبه، في جاهليتها، ويعلّقونه في أذناب البقر ثم يُضرمون النار فيه وهم يُصعّدونها في الجبال فَيُمْطَرُون. والعُشَرُ: شجرٌ له صمغٌ وفيه حرّاقٌ مثل القطن يقتدح به، وله صمغٌ حُلوٌ. . .، وفي سُكّره شيءٌ من مرارة. لسان العرب، مادة: (سلع، عشر).

(84) الجاحظ، الحيوان، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، ج4، ص 466.

حياتهم ومعاشهم لذلك حاولوا معرفة القوانين الكونيّة التي تتيحُ لهم اكتشاف سير الرياح، والأنواء، ونجوم الاهتداء، وهطول المطر. ولهذه الأسباب كانوا دائمي التنقُّل فراراً من الجدب والجفاف[85].

وسوف تحاول الصفحات القادمة تناول بعض النصوص السرديّة التي تمثّل رموز الماء في الثقافة العربية ومعرفة دورها في حياة الإنسان وسلوكه وأثرها في صياغة مفاهيمه الثقافية من أجل كشف أبعاد الماء السيميائيّة وحضورها في الثقافة العربيّة.

انهيار السد: الماء والبداية الأسطورية

سوف يكون حدث انهيار سدّ مأرب حدثاً ثقافيّاً فاصلاً في تاريخ العرب القدامى الذين ورثوا جنة عدن وكانوا يُقيمون في أرض اليمن السعيد. فقد حَلمت طَرِيفةُ الكاهنة، زوجُ ملك اليمن عمرو بن عامر مُزَيقياء، بأنَّ سحابة[86] ستغشى اليمن ليحرقَ برقُها ورعدُها الأشجارَ والإنسان، ويُغْرِقَ ماؤها الأرض. وعلى إثر هذا الحلم ستنزحُ قبائل الأزد عن اليمن وتسير تجاه الجزيرة العربية ليتفرّقوا في البلاد بعد أنْ كانوا إلفاً[87].

إنَّ تدفُّقَ الماء النَّاجم عن ماء السحابة، وانهيار سدِّ مأرب سببٌ كافٍ لسقوط الدولة العربيّة في الجنوب، ومؤشر واضح على الكارثة الفاجعة[88] التي حلّت بقبائل الأزد التي رحلت عن بلاد اليمن حيث الخصبُ والماء الوفير إلى أرض الجزيرة[89] حيث القفرُ والماء النَّزْرُ. وبمعنى آخر فإنّ الماء يُجسّدُ قيمة هلاكيّة

(85) نفسه، ج6، ص 30.

(86) هناك رواية تقول: إنَّ طريفة الكاهنة حلمت بالسيل العَرِم الذي يُخرّب الجنتين. انظر: الأزرقي، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج1، ص 65.

(87) وردت حكاية طريفة الكاهنة في كثير من كتب الأدب والتفسير القديمة، لكنّ تتبع الروايات ليس مجال هذا المبحث الذي يسعى إلى تمثّل أبعادِ الحكايةِ الاستعارية؛ لتكون مُنطلقاً جوهرياً تقوم عليه الفرضية. وبهذا الصدد تكفي الإشارة إلى: الأزرقي، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج1، ص 65 ـ 69. و: محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، ج2، ص 149 ـ 157.

(88) انظر: أحمد الطبّال، الماء في رمزيته الأسطورية والدينية، ص 143.

(89) استقرّت قبائل الأزد، بادىء الأمر في مكة بعد حربها مع جرهم وظفرها بمكة، ثمّ تفرّقت إلى المناطق المجاورة بعد أنْ أصابها مرض خطير.

مركّبة؛ فعلاوة على القفر و نزرة الماء فإنَّ قبائلَ الأزد واجهت واقعاً مأساويًا تمثَّلَ في الشتات الذي حلَّ بها إذْ تفرّقت بطونها في الجزيرة العربيّة والعراق والشام[90].

وتكاد سرديّة انهيار سد مأرب[91]، وما رافقه من طُوْفان أغرق بلاد اليمن وشتت أهله، تُماثل، في مستواها الرمزي، سرديّة انهيار برج بابل وما نجم عنه من تشتيت لأهل الأرض وبلبلة للغتهم بعد أنْ كانوا يتكلّمون **«لغةً واحدة وكلاماً واحداً»**[92]، فحلَّ عليهم العقاب ليكون جنس العمل مُحدِّداً نوعَ الجزاء وفقاً للقاعدة القائلة: الجزاء من جنس العمل. فعقوبة هدم برج بابل كانت نتيجة طموح الإنسان في بناء بُرج يوصله للسماء وصولاً إلى مرحلة التعالي التي تمثل انتهاكاً صارخاً للإرادة الإلٰهية[93]. ويبين الجدول المُرفق نقاط التماثل والافتراق بين سد مأرب وبرج بابل:

وجوه التماثل والافتراق	سد مأرب	برج بابل
البعد الرمزي	رمز حضاري	رمز حضاري
الحجم	سد ضخم	برج عالٍ وشاهق
النهاية	الانهيار	التدمير
مآل أصحابه	الشتات والبلبلة	الشتات والبلبلة
الاستعارة	التحول والانتقال	الضياع والاختلاف

(90) انظر: محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، ج2، ص143.

(91) لا بدَّ من الإشارة إلى النص المهم الذي كتبه المبدع العربي محمود المسعدي وهو «السدّ». وقد استوحى نظامه من سردية سد مأرب و عالج فيه جدلية الخلق والبناء من خلال أبعاد وجودية تعرض مأساة الإنسان وصراعه مع قدره الذي يتربص به. انظر: محمود المسعدي، السد، تقديم: توفيق بكار، دار الجنوب، تونس، 1992.

(92) انظر: الكتاب المقدّس، العهد القديم، سفر التكوين، الإصحاح 11: 5 - 9.

(93) إنَّ ربط الكوارث بالإرادة الإلٰهية ينمُّ على إقرار الإنسان بالخطايا والآثام. لكنْ ماذا لو كان فعل الانتقام صادراً عن الإنسان ظنًّا أنّ انتقامه يمثل إرادة الله؟! لقد قام الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا، عقب أحداث 11 سبتمبر التي أدت إلى انهيار برج التجارة العالمي بنيويورك بتفكيك «حدث 11 سبتمبر» وربطه بانهيار برج بابل؛ لأنّ حدث 11 سبتمبر أدى إلى إحداث بلبلة مروّعة، إضافة إلى أنه أصبح تاريخاً فاصلاً. انظر: جاك دريدا، ما الذي حدث في «حدث» 11 سبتمبر؟، ترجمة: صفاء فتحي، 2003، ص 118، 112، 56، 51.

بيد أنّ هناك ائتلافاً جوهرياً بين سد مأرب وبرج بابل يتمثّل في سبب انهيارهما، فقد كان لتدمير برج بابل سببٌ موضوعيٌ وهو انتهاك القيم الدينية ورغبة الناس في الصعود إلى السماء التي تُمثّلُ، رمزيّاً، الجنة بمعنى أنّ توق الناس لدخول الجنة هو الدافع وراء بناء البرج. في حين أنّ سبأ اقترفت خطايا فادحة، إذ اتُّبعت الهوى والشيطان إضافة إلى إعراضها عمّا أُمرتْ به فكان أنْ حلَّ عليها العذاب والعقاب بإرسال السيل في البلاد والتَّفرُّقِ شذرَ مذرَ[94]. ورغم هذا المآل المأساوي إلا أنّ فيضان الماء شكّلَ حدثاً مفصلياً كان يؤذن بميلاد بداية جديدة. لكنْ ما هي هذه البداية التي تجعل الإنسان في مواجهة ضارية مع القفار والظمأ؟

إنّ الإجابة عن هذا السؤال ليست بالطيّعة الراكنة ولا بالسهلة اليسيرة؛ لأنّ رصد تفاصيل التحولات التي حصلت بعد رحيل قبائل الأزد أمر صعب ومستحيل؛ لتعقُّدها وتشابكها إضافة إلى امتدادها زماناً ومكاناً. لكنّ النقطة التي يمكن إثارتها في هذه القضية هي مآل قبائل الأزد وأهل بابل، فبالنسبة لأهل بابل فإنّ العقاب الذي حلّ بهم هو تفرُّقهم وتبلبل لغتهم بعد أنْ كانت واحدة[95]، فتفرَّقوا، بعد تدمير البرج، مذعورين، ومقسومين لسانيًا وجهويًا. فبابل لم تكن إلا مشروعاً لاستعادة أواصر السماء لكنّ نتيجة هذا المشروع هي البلبلة والتدمير، وهي نتيجة مُشابهة لقصة آدم وحواء التي انتهت بهبوطهما إلى الأرض[96]. في حين أنّ قبائل الأزد واجهت فُرقةً مؤقتة إذ سرعان ما تُوِّجت على المناطق التي دخلتها، وقد

---

(94) لقد أفردَ النصُّ القرآنيُّ سورة خاصة تناولت هذه السردية هي سورة «سبأ». انظر: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، د.ت.ط، ج3، ص 230 ـ 235.

(95) يرى ميشيل فوكو أنّ لغة بابل هي اللغة الأم التي كان يتكلّمها جميع الناس، وأقدم اللغات. ومن الطبيعي، كما يعبر فوكو، أن تكون «لغة «الرب» عندما كان يخاطب البشر، اللغة العبرية، التي اعتبرت أنها وَلّدت السريانية والعربية...» **الكلمات والأشياء**، ترجمة: مطاع الصفدي وآخرين، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 93.

(96) تنبغي الإشارة، بهذا الصدد، إلى محاضرات عبد الفتاح كيليطو التي ألقاها في الكوليج دي فرانس بباريس، وهي مُقاربات تتناول أصل اللغة وما يترتب عليها من دلالات ثقافية. انظر: **لسان آدم**، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2001، ص 9 ـ 44.

أصبحت هذه الفرقة مثلاً في مجمع أمثال العرب فقالوا: تفرّقوا أيادي سبأ[97]. هذا من ناحية الشتات أما من ناحية البلبلة التي اعترت اللسان فقد كان اللسان العربيّ المقسوم لهجيًا هو عامل الوحدة اللسانيّة بين مختلف اللغات التي راحت تُدرجُ العربيّة في نظامها لتلاوة القرآن وفهم دلالاته[98]. إنّ النتيجة التي نجمت عن انهيار سد مأرب يمكنُ فهمها ضمن سياق البداية الحضاريّة التي كانت فتحاً جديداً وتأهيلاً مختلفاً لميلاد الدين الجديد وهو الإسلام، هذا ما يمكن تفسيره من بشرى طريفة الكاهنة بالإسلام عندما خاطبت الأزد قائلة: **«خذوا البعير فخضّبوه بالدم، تَلُوْنَ أرض جرهم، جيران بيته المحرم، بيت بناه النبي الأكرم، خليل الولي المنعم، بيت النبي الأعظم يقتل من كفر وأجرم»**[99].

الماء المقدس: الولادة والانبعاث

إنَّ تدفُّقَ ماء زمزم، في مكة، يدلُّ على ميلاد عهد جديد، وحاضرة حديثة. فبعد أنْ جاء إبراهيم بِسُرِّيَّته(*) هاجر وطفلها إسماعيل راحلاً بهما من فلسطين إلى مكة كان أنْ تركهما عند موضع الحجر الأسود ثمّ **«انصرف راجعاً إلى الشام»** بعد أنْ دعا ربه أنْ يحفظ مكة ويكلأها برعايته، وأنْ تهويَ أفئدة الناس إلى ذريته، وأنْ يرزقهم الله الثمرات والخير[100]. وحسب المرويات التفسيرية المتناقلة في الثقافة الإسلامية فإنَّ الله أرسل جبريل؛ لِيُخرج لهاجر وابنها إسماعيل الماءَ في موقع ستغدو له أهمية في حياة الناس: الدينيّة والمعيشيّة. هذا ما يُمكنُ فهمه من عبارة جبريل، عليه السلام، الذي قال لهاجر بعد أنْ بجس الماءَ: **«لا تخافي على أهل هذه البلدة، فإنها عينٌ يشربُ منها ضيفان الله»**[101].

---

(97) انظر: الأزرقي، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج1، ص67.

(98) الرأي لأبي بكر الزبيدي الأندلسي صاحب «طبقات النحويين واللغويين». انظر: لسان آدم، ص 24.

(99) انظر: الأزرقي، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج1، ص65. وانظر: محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، ج2، 152.

(*) السُرِّيَّة: الجارية التي يتسرّى بها الرجل ويختارها طلباً للسرور .لسان العرب، مادة: (سرا).

(100) الإشارة إلى الآيات: 35، 36، 37 من سورة إبراهيم.

(101) الثعلبي، قصص الأنبياء المُسمّى بالعرائس، ص 84. و الفاكهي: أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، م1، ج2، ص 5.

وسوف يكون الماء، في السرد العربيّ القديم، رمزاً للإعمار والسكن؛ فهو سبب اجتماع الناس بمكة ومقامهم فيها. يقول وهب بن منبّه: **«كان بطنُ مكة ليس فيه ماءٌ، وليس لأحد فيه قرارٌ حتى أنبط[*] الله تعالى الماء إسماعيلَ (عليه السلام) زمزمَ. فعمرت مكة يومئذ وسكنها من أجل الماء قبيلة من اليمن يُقالُ لهم: جُرهم... ولولا الماء الذي أنبطه الله تعالى إسماعيل (عليه السلام) لِما أراد من عمارة بيته، لم يكن لأحدٍ بها يومئذٍ مقام»**[102].

فالماء هو المُحفِّزُ على إقامة الناس بمكة من أجل عمارة بيت الله الذي كان خَرِباً قبل مجيء إبراهيم عليه السلام. وهنا تتضح علاقة الماء بالبناء؛ فالماء هو عامل البناء الأساسي الذي يتم به الرسوخ والاستقرار. بمعنى أنّ للماء هدفين: هدفاً قريباً؛ وهو سقاية الناس، وهدفاً بعيداً؛ وهو عمارة بيت الله. يؤكد هذه الدلالات تحليل الجملة الأخيرة الواردة في النص:

ولولا الماء الذي أنبطه الله تعالى إسماعيلَ **لِما أراد من عمارة بيته، «لم يكن لأحدٍ بها يومئذٍ مقام»**. إنّ دخول حرف الشرط الامتناعي (لولا) على المبتدأ جعل دلالتها مُعَلّقة؛ إذْ إنَّ إقامة الناس بمكة لم تكن لتحدث لو لم يكن الماء موجوداً. لكنَّ عمارة البيت هي الهدف الجوهري في بنية الشرط الامتناعي، فهي المركز الدلالي الذي تقوم عليه الجملة، بيان ذلك أنَّ جملة: (لِما أراد من عمارة بيته) تقع في صلب الدلالة فهي تتمتع تأويلياً بوظيفة نحوية هي: المفعول لأجله. أي أنّ الله قيض الماء لإسماعيل ليكون عاملاً جاذباً وعنصراً مُحفِّزاً لإقامة الناس وسكناهم استعداداً لعمارة بيته الحرام. يؤكد ذلك بنية الضمير المتصل (ـه) الوارد في التركيبين: (أنبط ـهِ)، و (بيت ـهِ)، فقد ورد الضمير مُتعاقباً ودالاً على العلاقة الترابطية بين الماء والله. لكنّ الملحظ الدلالي الذي يمكن الإشارة إليه هو أنَّ الضمير المتصل قد ورد في المرة الأولى في موقع المفعولية (أنبطه) في حين أنّه ورد في الثانية في موقع الإضافة، ولهذا التوزيع دلالة مهمة تتضح بإحكام الترابط بين العناصر اللسانيّة، بمعنى أنّ الماء (الذي نُبِطَ لإسماعيل) سيصبح ماءً له؛ أي

(*) النَّبطُ: الماء الذي يخرج من البئر أوّل ما تُحفر. ونبطَ الماء: نبع. **لسان العرب**، مادة: (نبط).

(102) الفاكهي: **أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه**، م1، ج2، ص 9.

إنّ ماء زمزم صار مُلكاً لإسماعيل فهو (ماء إسماعيل)، في حين أنّ بنية الإضافة تدل بشكل واضح على علاقة الملكية بين الله والبيت الحرام. وبعبارة ثانية فإنّ ماءَ إسماعيل هو الأداة الفاعلة في مشروع عمارة بيت الله الحرام.

بئر زمزم: النضوب و الانبجاس

سوف يستأثر حفر عبد المطلب بئرَ زمزم بأهمية بالغة، إذ سيغدو عاملاً مهماً في سيادة قريش ينضاف لرصيدها الدينيّ، والاجتماعيّ، والاقتصاديّ، واللغويّ. وبهذا المعنى سيصبح حفر زمزم حدثاً تدشينيًا يعلن عن قيام منظومة جديدة. ويصل خبر حفر البئر بسند يمتدُّ إلى الإمام علي الذي قال:

«قال عبد المطلب بن هاشم: بينما أنا نائم في الحِجْر إذْ أتاني آتٍ فقال لي: احفر طيبة، قلت: وما طيبة؟ فذهب عني ولم يجبني، فلما كانت الليلة الثانية جاءني فقال: احفر درة، فقلت: وما درة؟ فذهب عني ولم يجبني. فلمّا كانت الليلة الثالثة أتاني فقال: احفر المضنونة، فقلت وما المضنونة؟ فذهب عني؛ فلما كان من الغد رجعت إلى مضجعي فنمت، فجاءني فقال: احفر زمزم، فقلت: وما زمزم؟ وكانت قد درست وغار ماؤها لمّا مضت أيام إسماعيل عليه السلام، قال: بئر يسقي الحجيج منه عند منحر قريش عند نقرة الغراب وقرية النمل؛ فلمّا تبيّن له قام فدلّ على موضعه وعرف أنه قد صدق، فغدا بمعوله ومعه الحارث ابنه وليس له ولد يومئذ غيره»(103).

يتضمَّنُ هذا الخبر عدة دلالات أهمها:

* أنّ بئر زمزم كان قد درس بعد عهد النبي إسماعيل.
* أنّ عبد المطلب الذي لم يكن قد أصبح جدًّا للنبي محمد هو الذي حفر بئر زمزم بعد أنْ درس.
* أنّ آتياً قد أبلغ عبد المطلب بحفر بئر زمزم.
* أنّ الآتي قد ألحّ في طلبه القاضي بحفر بئر زمزم.

---

(103) الثعلبي، قصص الأنبياء المُسمّى بالعرائس، ص 86.

* أنّ أسماء بئر زمزم لم يكن عبد المطلب يعيها، وهذا يعني أنّ الناس لم يكونوا يعرفونها.

* أنّ دلالات أسماء زمزم تدل على: الماء الطيب، والجوهرة النفيسة والثمينة التي يضنُّ بها المرء على الآخرين.

* أنّ عبد المطلب بُشِّرَ بالبئر، وسقاية الحجيج وهما منزلتان رفيعتان.

* أنّ عبد المطلب سينال السيادة على قريش التي لن توافق على استئثار عبد المطلب بالبئر والسقاية.

فالماء عامل من عوامل السلطة يتيح للقائمين عليه فرض تعاليمهم، خاصة إذا كان الماء يتمتع بدلالات دينيّة؛ إذ يصبح عنصراً مُزدوجاً؛ فهو رمز الدين، والنفوذ، والصراع. وهذا ما جرى مع قريش التي كانت تعيش صراعاً داخليّاً على هذه المفاهيم وبيان ذلك ما يرد في هذه الحكاية:

★ نص الحكاية:

«فلمّا علمت قريشٌ به قاموا إليه فقالوا: يا عبد المطلب إنها من آثار أبينا إسماعيل وإنّ لنا فيها حقًّا فأشركنا فيها، فقال: ما أنا بفاعل، إنّ هذا شيءٌ خُصصتُ به دونكم وأُعطيته من بينكم؛ قالوا له: فأنصفنا فإنّا غير تاركيك حتى نخاصمك (الوحدة السرديّة الأولى)، قال: فاجعلوا بيني وبينكم من شئتم أخاصمكم إليه، قالوا: كاهنة بني سعد بن هذيل، قال: نعم، وكانت في أطراف الشام، فركب عبد المطلب ومعه نفرٌ من بني عبد مناف، فركب من كلّ قبيلة من قريش نفرٌ، قال: والأرض إذ ذاك مفاوز، فخرجوا (الوحدة السرديّة الثانية) حتى إذا كانوا ببعض تلك المفاوز نَفِدَ ما كان معهم من الماء حتى أيقنوا بالهَلَكة، فاستسقوا من معهم من قبائل قريش فأبوا عليهم وقالوا: إنّا بمفازة وإناّ نخشى على أنفسنا أنْ يُصيبنا مثل ما أصابكم (الوحدة السرديّة الثالثة). فلمّا رأى عبد المطلب ما صنع القوم قال لأصحابه: ماذا ترون؟ قالوا: رأينا تَبَعٌ لرأيك، فأمرنا بما شئت، قال: فإني أرى أنْ يحفر كلُّ رجلٍ منكم لنفسه حفرة بما يجد من القوة، فكلُّ من مات منّا دون صاحبه دفنه في حفرته. قال: فحفروا وجلسوا ينتظرون الموت (الوحدة السرديّة الرابعة)، ثم قال عبد المطلب: وما لنا لا نضرب في الأرض، فعسى الله

تعالى أنْ يرزقنا ماءً، فارتحلوا ومن معهم من قريش ينظرون إليهم ما هم فاعلون؟ (الوحدة السرديّة الخامسة) وتقدَّم عبد المطلب إلى راحلته فركبها، فلما انبعثت به انفجرت من تحت حوافر دابة عبد المطلب عين ماءٍ عذبٍ، فكبَّر عبد المطلب وكبَّرَ أصحابه، ثمّ نزل فشرب منه وشرب أصحابه حتى رَوُوا وملؤوا أسقيتَهم، ثمّ دعا القبائل من قريش فقال: هلمُّوا إلى الماء فقد سقانا الله تعالى وإياكم فشربوا وسقوا (الوحدة السرديّة السادسة). ثم قالوا: قد والله قضى الله لك علينا يا عبد المطلب، والله لا نخاصمك في زمزم أبداً، إنّ الذي سقاك هذا الماء في هذه الفلاة فهو ساقيك زمزم فارجع، فرجع ورجعوا معه حتى وافوا مكة وخلُّوا بينه وبين زمزم»[104] (الوحدة السرديّة السابعة).

* تحليل الحكاية

تتضمَّن هذه الحكاية بنية سرديّة متكاملة، فهي تتوافر على سارد، وشخصيات، وزمان، ومكان، وأحداث، وصراع، وتوتر، وتصاعد أحداث، وحَلّ. ومن أجل تحليل هذه الحكاية فإنه لا بدَّ من التماس آلية منهجية تقوم على المبادئ البنيويّة، التي تنطلق مما هو ثابت وجوهريّ في الحكاية ولا بد من التمييز بين مستويين مهمين؛ الأول: مستوى القصة الذي يرتبط بالقصة كما جرت في الواقع. والثاني: مستوى السرد الذي يتعلَّق بطريقة تقديم القصة من خلال إدراجها في سياق حكائيّ يقوم على إضافة عناصر سرديّة متنوعة تمنح القصة إيقاعاً سردياً مُفارقاً لأحداثها الواقعيّة.

إنَّ تحليل السرد بنيويًّا Structural analysis of narrative يعني الانحياز لعلاقات السرد النحوية والدلالية[105] لذلك فقد تم تقسيم الحكاية إلى سبع

---

(104) الثعلبي، قصص الأنبياء المُسمّى بالعرائس، ص 86.

(105) انظر: جيرالد برنس، المصطلح السردي، ترجمة: عابد خازندار، مراجعة وتقديم: محمد بريري، المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة)، القاهرة، ط1، 2003، ص223. وهناك ترجمة أخرى للكتاب نفسه بعنوان: قاموس السرديات، ترجمة: السيد إمام، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، ط1، 2003. ولا بدّ من التنويه إلى الاتجاهين البارزين في تحليل البنية السردية؛ الأول: الذي يدرس السرد وعناصره، بمعنى أنّه يتوجه نحو الشكل. والثاني: الذي يدرس الخطاب ويقف على تجلياته الدلالية، ومعطياته الثقافية. للاستزادة، انظر: سعيد يقطين، تحليل الخطاب =

وحدات سرديّة، لتكونَ منطلقاً في التحليل الذي سيعتمد على النحو السرديّ Narrative grammar الذي يحكم توزيع البنية السرديّة من خلال تحديد التراكيب الرئيسيّة، وعناصر السرد الكبرى، إضافة إلى الوظائف السرديّة التي تمثّل محور الدلالات[106]. إنَّ الوحدة السرديّة[107] Narreme هي التي تتضمّن عنصراً سرديّاً يتمتع بثراء دلاليّ لا يُمكنُ حذفه والاستغناء عنه[108].

* **الوحدة السرديّة الأولى: الصراع على البئر**

وهي الوحدة المركزية التي تتأسس عليها الحكاية، ومؤدّاها: مطالبة قريش عبدَ المطلب بإشراكهم في البئر استناداً إلى حقهم في وراثة آثار إسماعيل. فإسماعيل، من وجهة نظر قريش، يمثل أباً لقريش التي تولّت القيام على البيت الحرام ورعايته. بيد أنَّ عبد المطلب يرفض طلب قريش؛ صادراً عن خصوصية فعل الحفر واكتشاف الماء. وإزاء موقف عبد المطلب الرافض فإنَّ قريشاً تُصرُّ على موقفها وحقها في البئر انطلاقاً من مبدأ الوراثة الإسماعيلية.

* **الوحدة السرديّة الثانية: الاحتكام للكاهنة**

قبول طرفي النزاع: قريشٍ وعبد المطلب الاختصام لكاهنة بني سعد بن هذيل، لتنظر في خصومتهم في قضية الشراكة في بئر زمزم. وبناءً على موافقة

= الروائي: (الزمن، السرد، التبئير)، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط3، 1997، ص 46 ـ 55.

(106) انظر: المصطلح السردي، ص 151.

(107) انظر: المصطلح السردي، ص 160.

(108) انظر: رولان بارت، «التحليل البنيوي للسرد»، ترجمة: حسن بحراوي وآخرون، مجلة آفاق: مجلة دورية يُصدرُها اتحاد كتّاب المغرب، الرباط، ع8، 1988، ص 11. ولهذه الدراسة ثلاث ترجمات أخريات؛ الأولى بعنوان: «مدخل إلى تحليل السرد بنيوياً»، ضمن: رولان بارت، النقد البنيوي للحكاية، ترجمة: أنطوان أبو زيد، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط1، 1988، ص89. والثانية بعنوان: «مدخل إلى التحليل البنيوي للقصص»، ترجمة: نخلة فريفر، مجلة العرب والفكر العالمي: مجلة النصوص الفكرية والإبداعية والنقدية، تصدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989، ص 17. والثالثة بعنوان: «مدخل إلى التحليل البنيوي للروايات»، ترجمة: فريق الترجمة في معهد الإنماء العربي، مجلة الفكر العربي: مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، تصدر عن معهد الإنماء العربي، بيروت، ع60، 1990، 252.

الأطراف المتنازعة ستخرج مجموعة من قريش تمثل قبائلها متّجهة إلى أطراف الشام حيث كاهنة بني سعد.

*** الوحدة السرديّة الثالثة: المفازة ونفاد الماء**

وهي تتضمن خروج ممثلي قبائل قريش وسيرهم في المفاوز، ونفاد ماء إحدى قبائل قريش وصولاً إلى التيقّن من الهلاك، ورفض قبائل قريش سقايتهم متذرعين بالخشية من الهلاك لأنّ الماء لا يكاد يكفيهم.

*** الوحدة السرديّة الرابعة: اليأس وانتظار الموت**

اقتراح عبد المطلب على أصحابه، أنْ يحفر كل منهم حفرة حتّى إذا ما مات واحد منهم دُفن في الحفرة.

*** الوحدة السرديّة الخامسة: الأمل وحفر البئر**

تعديل عبد المطلب اقتراحه بحفر بئر واستخراج الماء. رحيل قبائل قريش وهم ينظرون لعبد المطلب وأصحابه.

*** الوحدة السرديّة السادسة: انفراج العقدة**

ركوب عبد المطلب راحلته، وتفجُّر عين الماء العذب من تحت حوافر الدابة. وتكبير عبد المطلب وأصحابه من عبد مناف وشربهم وملؤهم أسقيتهم ثمَّ دعوتهم قبائل قريش للشرب وملء الأسقية.

*** الوحدة السرديّة السابعة: التراجع والإقرار**

تراجع قبائل قريش عن خصومتها لعبد المطلب في بئر زمزم. وإقرارها بحق عبد المطلب بالتفرُّد ببئر زمزم.

تقوم الحكاية على لسان ساردٍ يتكلَّم باقتدار **Well-spoken narrator**، بمعنى أنَّ طريقة تقديم السرد قياسية؛ لأنها تتضمّن وظائف وحقائق تكاد تكون متطابقة مع طرائق تعبير الشخصيات[109]. فالسارد معنيٌّ بتقديم الحكاية بمجرياتها الحقيقية دون التّدخّل الكبير في أحداث القصة الرئيسية، لكنّه يُعلّق في بعض المواطن البسيطة، حيث يبدو تعليقه كلاماً مُعترضاً، ومن أمثلة ذلك عبارة: «قال: والأرض إذْ ذاك

(109) جيرالد برنس، المصطلح السردي، ص 246.

مفاوز»، وهي عبارة إيضاحيّة وصفيّة. إنَّ آليّة السرد التي ينتهجها السارد، على هذا النحو، تجعل المواجهة بين القارئ والخطاب مواجهة مُباشِرةً، إذْ لا وجود لعقبات سرديّة تُعرقل تداول الخطاب.

جدلية الظمأ والارتواء: الحكاية والتأويل

تكشف هذه الحكاية عن صراع قريش على الماء، ورفض قبائلها استئثار بني عبد مناف بحفر بئر زمزم وحيازته. لذلك راحت تطالب بحقها في البئر مُستندةً إلى المسوغ التاريخي المرتبط بوراثة النبي إسماعيل. فالحكاية تبدأ بالصراع conflict[110] الذي تخوض قبائل قريش غماره إثباتاً لحقِّها في البئر، بوصفه رمزاً دينياً يجسّد انتماء القبائل للإرث الإسماعيلي، ورمزاً سلطوياً يتعلّق بمنزلة القبائل الاجتماعيّة، والاقتصاديّة. فقد كانت قبائل قريش، قبل حفر بئر زمزم، تتنافس على الآبار والمياه؛ لما تتيحه هذه المعاني من حُظوظ تمنح القبائل حضوراً في الزمان، والمكان، والثقافة. يؤيد ذلك ما ورد في بعض نصوص السرد العربي القديم، يقول الأزرقي:

«فلمّا انتشرت قريشٌ وكَثُرَ ساكنُ مكة قلَّت عليهم المياه واشتدت عليهم المؤونة، وعطش الناس بمكة أشد العطش، فكان أول من حفر عبد شمس بن عبد مَناف بن قصي فحفر الطُّوى وهي التي بأعلى مكة عند البيضاء ... وحفر هاشم بن عبد مناف بَذَّرَ[*] وهي البئر التي عند المُستنذر ... وقال حين حفرها: لأجعلنَّها بلاغاً للناس، وحفر هاشم سَجْلَةَ وهي بئر مطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف التي يُسقى عليها اليوم...»[111].

فقبائل قريش كانت تتحفظ على سيادة بني عبد مناف وتفرُّدها بالسلطة، فكانت كل قبيلة تسعى إلى منازعة قريشٍ في السيادة، والنفوذ. بمعنى أنَّ الأمر يرتبط بممارسة السلطة التي كانت دائرة في قريش وقبائلها وأحلافها؛ إذْ كانت قريش تحاول فرض السيطرة على القبائل كلِّها الأمر الذي كان يُثيرُ حفيظة القبائل

---

(110) جيرالد برنس، المصطلح السردي، ص 50.

(*) بَذَّرُ: موضعٌ، وقيل: ماءٌ معروف. لسان العرب، مادة: (بذر).

(111) الأزرقي، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج2، 212.

وتأليبها على بني عبد مناف. لقد كانت القبائل الـمُنضوية تحت لواء قريش تستشعر إحساساً بالتبعية والرضوخ لبني عبد مناف الذين كانوا يجابهون احتجاجَ القبائل بتعزيز مراكز نفوذهم وسلطتهم.

فكلُّ فعل حميد كان يقوم به بنو عبد مناف يستدعي كيد قبائل قريش وضغينتها، يقول محمد بن جبير:

«فلمّا حفرت بنو عبد مناف آبارها سقوا الناس واستقوا الناس عليها فشقّ ذلك على قبائل قريش ورأوا أنهم لا ذكر لهم في تلك الآبار، حفرت قريشٌ آباراً يتبارون بها في الري والعذوبة حتى كاد يكون في ذلك شرٌّ طويل، فمشت في ذلك كبراء قريش فأقصرَ الشرُّ، وحفرت بنو أسد بن عبد العزّى شُفَـيَّةَ[112] بئرَ بني أسد بن عبد العزى»[113].

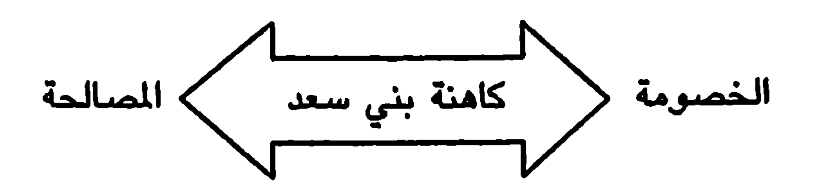
فحفر الآبار يُتيح للقبائل حضوراً وذكراً باقياً بقاءَ الماء، وبقاءَ ورودها؛ فالبئر تُخلِّد ذكر حافريها. لذلك قامت قبائل قريش بمطالبة عبد المطلب بإشراكها في حفر البئر؛ لأنّها تتمتع بذاكرة أسطوريّة عظيمة؛ فهي تدلُّ على النّماء، والري، والأمن، والسقاية. وبعبارة أخرى، فإنَّ الشراكة في بئر زمزم تمكِّنُ القبائل من إنتاج المفاهيم المختلفة التي ترتبط بجميع نواحي الحياة، إضافة إلى تمكينها من تداول السلطة حيث تصبح ذات قدرة على إنتاج خطابها.

وتكشف سرديّة حفر بئر زمزم عن المفاهيم الاعتقاديّة والقناعات التي كانت رائجة في صراعات قريش، فقبائل قريش وافقت على الاحتكام لكاهنة بني سعد اتقاءَ لتفاقم الشر، ورغبة في تطويق الأزمة الناشبة ومعرفةِ حقها في شراكة البئر، كما أنّ موافقة الأطراف كلها على الاحتكام لكاهنة بني سعد يبرز أثر الكهانة في الثقافة العربيّة القديمة، وكاهنة بني سعد تحديداً، بمعنى أنَّ قبول تحكيم كاهنة بني سعد قد نال موافقة الجميع، ويتجلّى هذا التصوُّر في الوحدة السرديّة الثانيّة الموسومة بـ «الاحتكام للكاهنة».

---

(112) انظر: لسان العرب، مادة: (شفي).

(113) الأزرقي، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج2، ص 213.



وتجنباً للخصومة، واتقاءً للشر الذي قد يعصف بقبائل قريش، إذا لم تُطوّق الخصومة، ستسير وفود القبائل نحو أطراف الشام للقاء كاهنة بني سعد التي ستنزع فتيل الصراع وتعيد الحق لأصحابه. لكنّ موافقة الأطراف على الاحتكام لكاهنة بني سعد يعني إقرارهم الـمُسبَّق بحكمها الذي يتضمَّن ثلاثة احتمالات:

* أنْ تُقرَّ كاهنة بني سعد بحقِّ قبائل قريش كلها في ماء زمزم، اعتماداً على وراثة إسماعيل.

* أنْ تُقرَّ كاهنة بني سعد بحقِّ بني عبد مناف وحدها دون سائر القبائل ببئر زمزم وحيازته.

* أنْ ترفض كاهنة بني سعد خصومة قريش، وتقررَ أنَّ بئر زمزم مُلكٌ لجميع الناس.

ويترتب على إقرار الكاهنة بحق قبائل قريشٍ كلها بماء زمزم غضب بني عبد مناف، واحتجاجهم على ظلم القرار وجوره، فينجم عن ذلك تراجع منزلتهم وكسرُ شوكتهم؛ لأنَّ مشاركة القبائل لها في البئر سيُذهب تفرُدهم في الفضل. أمّا لو أنها أقرّت بحق بني عبد مَناف ببئر زمزم فإنَّ الحكم سيُعلي من شأنهم، ويضعف خصومهم بمعنى أنَّ الحكمَ ينفي ادعاء القبائل وحقها في وراثة إسماعيل؛ لأنَّ الحكم يقدِّم هذه النتيجة ضمنيًّا.

إنَّ الحكاية لا تجهرُ بهذه الدلالات في حين أنَّ الخطاب يشي بها مرة ويهمس بها مرة أخرى، فالعلاقة الدلالية المبثوثة في أول الحكاية تتضمن وثوق قبائل قريش بحقها في بئر زمزم استناداً لحقها في وراثة إسماعيل. وبمعنى آخر، فإنَّ قبائل قريش لا تحتجُّ على تفرُّدِ بني عبد مناف في بئر زمزم وسقاية القبائل، وإنما هي تناهض مبدأ الوصاية والاستبعاد الذي تحاول قبيلة بني عبد مناف فرضه وإقراره. فسكوت قبائل قريش على تفرّد بني عبد مناف يعني قبولها مبدأ الهيمنة الذي يتَّخذ بئر زمزم وسيلة في الإقصاء؛ وفي النهاية فإنَّ قبولها بوصاية بني عبد مَناف يعني خروجها من دائرة التمثيل الاجتماعيّ والثقافيّ ومن ثمَّ فإنها ستفقد

حقّها في إنتاج السلطة والمساهمة فيها. أما لو جاء قرار كاهنة بني سعد مُخالفاً توقّعات قبائل قريش بما فيها بنو عبد مناف، كأنْ تُقررَ أنّ بئر زمزم وماءه مشاع وملك للناس كلّهم، فإنّ ذلك سيستدعي رفض الحكم، والتفاف قريش حول حقّها في حيازة زمزم؛ لأنهم جيران الله وبيته.

إنّ الوحدة السرديّة الثالثة تعرض ثيمة التعقيد Complication التي تصوّرُ تصاعد الأحداث وتوترها[114]؛ إذ ستُواجه قبائل قريش المفاوز ونفاد الماء معاً، ليس ذلك فحسب بل إنّ خيوط السرد تجعل قريشاً في مواجهة معلنة مع مفاهيمها الثقافيّة، فنفاد الماء كان كفيلاً لاختبار المفاهيم والمواقف الحقيقيّة، فقد رفضت قبائل قريش تقديم الماء للقبيلة التي نفد ماؤها متذرّعةً بأنها ستواجه المصير نفسه عبر حوار درامي Dramatic Monologue يعرض، دون وساطة السرد، مواقف الشخصيات الفكريّة[115]. وإذا ما تمت الاستعانة باستعارات الجاحظ السرديّة فإنه يمكن الإشارة إلى القبائل التي ترفض تقديم السقاية عند الضرورة[116]؛ فإذا كان السفر مجالاً لاختبار المفاهيم الإنسانية فإنّ إنقاذ المسافرين هو أرقى أشكال التّفاني[117]، بمعنى أنّ قريشاً واجهت، في رحلتها للشام، سقوطاً قيميًا فادحاً. هذا من ناحية سقوط القيم وأما من ناحية الموقف الثقافيّ فإنّ نفاد ماء قبائل قريش وتعرُّضها للهلاك يكشف عن اقتناعها وقبولها فكرة الموت مقابل عدم فقدان امتيازاتها وسلطتها؛ إذْ إنها قبلت مواجهة الموت دفاعاً عن حقها في بئر زمزم؛ فمواجهة الموت أهون من قبول فكرة الاستبعاد والتفريط بالحق. كما أنّ هذه

(114) جيرالد برنس، **المصطلح السردي**، ص 49.

(115) نفسه، ص 69.

(116) كان الجاحظ يستعين بالحيوانات ويتخذ منها قناعاً سرديًا Narrative Mask؛ إذ تحدّث عن الكلاب التي تنبح ليلاً ليهتدي مسافرو الليل للقبيلة للحصول على القِرى والضيافة، في حين أنّه يُشير في بنية السرد المُضمرة إلى القبائل المُتكالبة. انظر: عبد الفتاح كيليطو، **الكتابة والتناسخ: مفهوم المؤلف في الثقافة العربية**، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، المركز الثقافي العربي ودار التنوير للطباعة والنشر، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1985، 114- 123. وسوف يتمُّ إشباع هذا التحليل في المبحث الموسوم بـ: **كتابة الهامش سرداً: آفاق الكتابة عند الجاحظ.**

(117) لهذه الدلالة سند أصيل في الثقافة العربية، فقد سُمي السفر سفراً؛ لأنه يُسفر عن أخلاق الرجال ويكشف عن طويتهم. انظر: **لسان العرب**، مادة: (سفر).

الوحدة تتضمَّن ثغرة سرديّة مهمة يمكن أنْ تُصاغ على هيئة سؤال مفاده: كيف نَفِدَ ماء إحدى قبائل قريش علماً أنها على علم بطبيعة الرحلة ومدتها؟ ألم يكن عليها أنْ تَتحوَّطَ وتأخذ من الماء ما يربو على حاجتها وفائضاً عن رحلتها؟

إنَّ هذين السؤالين يدفعان التحليل إلى أقصى حدوده، لأنَّه لا يمكن التَّستُّر على غموض هذه الوحدة وبخاصة أنَّ قريشاً كانت تألف السفر الطويل، والتَّرحال، والتجارة. وإزاء هذا الغموض لا يمكن توكيد أي دلالة، لكنَّ الشيء الذي يُمكن الوثوق به أنَّ نفاد الماء هو مجرَّد وظيفة سرديّة Narrative Function تهدف إلى الكشف عن ردود أفعال قبائل قريش الأخرى، وإظهار بني عبد مَناف عامة وعبد المطلب خاصة بمظهر الحكماء؛ لأنَّ الماء لو لم ينفد لتابعت القبائل رحلتها إلى الشام لتحتكم إلى كاهنة بني سعد.

وسوف يؤدي المسار السردي Narrative trajectory[118] إلى تسارع التعقيد وصولاً إلى العقدة السرديّة Narrative plot التي تُبرزُ تتابع الصراع وتفاقم التعقيد[119]، المتمثِّلة في اليأس من النجاة، والتيقُّن من الهلاك. ونتيجة هذا المآل سوف تنتظر القبائل الموت، ويصبح بحثها عن النجاة هلاكاً وهي استعارة على قدرٍ من الجلاء[120]، بمعنى أنَّ قبائل قريش التي قررت السفر لتحتكمَ لكاهنة بني سعد قد مُنيت بصراع مسٍّ وجودها؛ فقد كان السفر يحمل أسباب فنائها، مما يعني أنَّها كانت تقبل بمواجهة الموت على ألا تخسر امتيازاتها وسلطتها. فالمستوى الدلالي يكشف عن أنَّ رحلة قريش التي استهدفت حلَّ الأزمة وإنهاء الصراع كانت تستبطنُ تحوُّلاً في الصراع؛ أي أنَّ شكل الصراع قد تبدَّلت آلياته، فالموت سيُداهم قبائل

---

(118) جيرالد برنس، **المصطلح السردي**، ص 155.

(119) نفسه، ص 175.

(120) لقد سجَّلَ الشعر العربي هذه الاستعارة عندما قالت أم السُّليك بن السُّلَكة:

طـــاف يــبـــغــي نــجــوةً ... مــــن هـــلاكٍ فــهـــلـــك
لـــيــت شــعـــري ضِــلّـــةً ... أيُّ شـــيء قـــتـــلـــك
امـــريـــضٌ لـــم تُـــعَـــدْ ... أم عـــدوٌّ خَـــتَـــلَـــك
والـــمـــنـــايـــا رُصَّـــدٌ ... لـــلـــفـــتـــى حـــيـــث سـلـــك
كـــلُّ شـــيءٍ قـــاتـــلٌ ... حـــيـــن تـــلـــقـــى أجـــلـــك
أيُّ شـــيءٍ حـــســـنٍ ... لـــفـــتـــىً لـــم يـــكُ لـــك؟

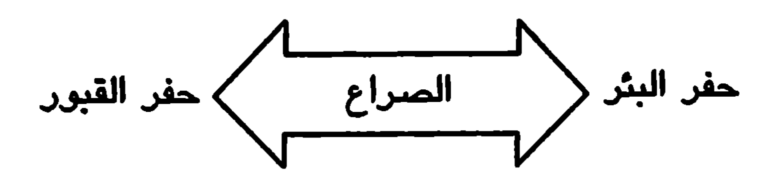
قريش كلها، فأينما تولّ وجوهها فثمّ وجهُ الموت.

وفي مواجهة الموت سيقترح سيد بني عبد مَناف على قبيلته أنْ يحفرَ كلُّ فرد منهم قبراً يدفن فيه صاحبه بعد أنْ يُداهمه الموت. إنّ الصورة السرديّة التي تعرضها الوحدة الرابعة الموسومة بـ «اليأس وانتظار الموت» تُظهر صورة قبائل قريش وهي تحفر قبورها بأيديها، وهي استعارة تقصد بنية الحكاية السرديّة إلى إثباتها وتسجيلها؛ فالموت هو نتيجة الخصام الوحيدة.

لكنّ بنية الحكاية السرديّة لا تكتفي بهذه الدلالات القريبة بل تتجاوزها لتنفتح على دلالات عميقة، فحفر القبور لا يدلُّ على الموت فحسب بل إنّه يقترن بحفر بئر زمزم اقتراناً تاماً، ومن أجل توضيح هذا التصوُّر يمكن الاستعانة ببعض المفاهيم الإيضاحية:

* **القاعدة التحويلية Transformation rule**: وهي قاعدة لسانيّة تتوافر عليها البنية، وهي تتيح تغييرات معينة قد تكون محكومةً بالبنية الرئيسيّة[121].

إنّ حفر بئر زمزم يُمثِّلُ بؤرة السرد Focus of Narration التي تقوم عليها بنية الحكاية السرديّة[122]، فهي المحور الذي تدور حوله الدلالات والوظائف، لكنّ هذه البؤرة ليست ثابتة، فهي تمتدُّ في الحكاية وتتخذ شكلاً مُختلفاً يتحقق من خلال حفر القبور الذي يُبين مآل القبائل التي آثرت الخصام والسفر. فحفر القبور هو نتيجة النزاع الموضوعية، واستحقاق السيادة والسلطة.



* **التتميمات السرديّة**: هي آليّة سرديّة تقوم على استثمار علاقات البنية الدلاليّة، فالبنية السرديّة ليست معطىً جاهزاً، فهي تنطوي على تضمينات، ولواحق لسانية[123].

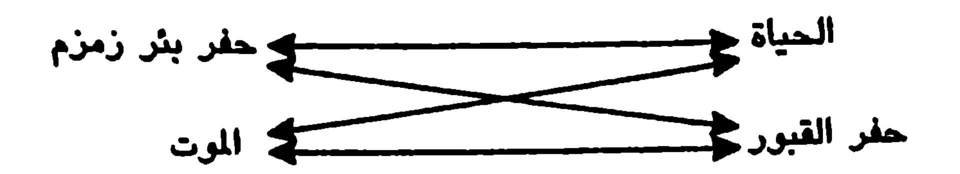
وبناء على ذلك فإنه يمكن مخضُ دلالة الموت اعتماداً على دلالة الحياة.

---

(121) جيرالد برنس، المصطلح السردي، ص 237.

(122) نفسه، ص 89.

(123) انظر: أ.ج. غريماس، «البنية الدلالية»، ترجمة: فريق مركز الإنماء القومي، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، باريس، ع18 ـ 19، ص101.



جدول المحددات الدلالية

المحددات	العمق	الولادة	النور	الحياة	البناء
البئر	+	+	+	+	+
القبر	-	-	-	-	-

وسوف تؤسس الوحدة السرديّة الخامسة الموسومة بـ «الأمل وانتظار الموت» العقدة الـمُضادة Counterplot، من خلال «. . .الأحداث التي تؤدي إلى نتيجة مناقضة لنتيجة الأحداث التي تؤدي إليها العقدة الرئيسية، أي أنَّ أحداث البطل وأهدافه هنا تعتبر عقدة مناقضة»[124].

إنَّ عبد المطلب يظهر في هذه الحكاية بوصفه شخصيّة خارقة[125] Arch persona؛ فهو الذي يوجّه أحداثيات السرد، إذ يقوم بتوجيه أوامره لأتباعه من بني عبد مناف بتعديل فكرة القبور إلى الضرب في الأرض والانتشار فيها بحثاً عن الماء، أي أنَّ عبد المطلب قادر على قلب فكرة الهلاك واستبدال فكرة النجاة بها. وفي المستوى الدلاليّ العميق فإنَّ هذه القدرة تتضمَّن إحساساً سلطويًا عميقاً؛ إذ يُحيل هذا المستوى على ثنائية الهلاك والنجاة اللتين يستطيع عبد المطلب فرضهما. وبعبارة أخرى، فإنَّ بنية السرد الدلالية تكشف عن إمكانية عبد المطلب القيام بإهلاك قبائل قريش التي تُعارض سلطته.

وسوف ينبجس الماء من تحت حوافر راحلة عبد المطلب، ليصبح نموذج الرجل المؤمن المعتمد على الله في الشدائد. إنَّ حلَّ العقدة وانفراجها[126] Denouement لا يتضمَّنُ إنقاذ قبائل قريش من الهلاك فحسب، بل

(124) جيرالد برنس، المصطلح السردي، ص 54.

(125) نفسه، ص30.

(126) جيرالد برنس، المصطلح السردي، ص 57.

إنها تكشف عن معاني التسامح والعفو التي يُغدقها الأبطال على أعدائهم. فأنْ يمنح المرء خصومه فرصة النجاة لا يدلُّ على سموه فحسب، وإنما يُبرز رغبته في كسبهم إلى صفوفه، وتحويلهم إلى أتباع وأنصار. وإضافة إلى ذلك، فإنَّ انبجاس الماء من تحت حوافر دابة عبد المطّلب سيمنح عبد المطلب سلطة غيبيّة لا يُمكن تفسيرها من خلال مفاهيم قريش الأمر الذي سيضمن لعبد المطلب توطيد سلطته الدينيّة، فعندما يَعجِزُ الوعي عن تفسير قضية ما فإنّه سرعان ما يمتثلُ لها لِتُصبح فكرةً مُتعالية على الوعي نفسه.

إنّ المفاوز، بوصفها علامة سيميائيّة، هي مجال اختبار الحقيقة التي عاندتها قبائل قريش التي سيكون عليها مكابدة الموت وانتظاره، لذلك كان عليها أنْ تُقرَّ بحقّ عبد المطلب في التفرُّد ببئر زمزم والقيام عليه بعد أنْ شاهدت بعيونها حفر القبور وانبجاس الماء. فالمعجزة هي القادرة على إجبار قبائل قريش على التراجع عن مطالبتها بالشراكة في بئر زمزم[127].

فضائل الماء المقدّس

يكتسي ماء زمزم أهمية كبيرة في الثقافة الإسلامية، فقد رُوي عن أحد التابعين قوله: **«ماء زمزم لِما شُرب له، إنْ شربتَه تُريد شفاء شفاك الله، وإن شربته لظمأ أرواك الله، وإن شربته لجوع أشبعك الله»**[128].

وتُروى حول ماء زمزم حكايات كثيرة تبرز حضوره في وعي الناس قبل الإسلام، ومنها الحكاية المرويّة على لسان عكرمة بن خالد الذي قال: **«بينما أنا**

---

(127) لقد كان بنو عبد مناف الممثّلون بعبد المطلب وأولاده يسعون إلى احتكار المفاهيم وحيازتها. وهناك العديد من الحكايات التي تؤيد ذلك، لعلَّ أشهرها حديث غزال الكعبة الذي اقترح أبو لهب على ندمائه أنْ يبيعوه ليُتموا شربهم ولهوهم وقد حصل ذلك بعد أنْ كسره أبو لهب أربع قطع. ومعلومٌ أنَّ هذا الغزال كان قد أهدي إلى الكعبة في سالف العصور، وأنَّ عبد المطلب قد استخرجه بعد حفر زمزم. وقد نجم عن عملية بيع الغزال مشكلة كبيرة كادت تأتي على قريش وحلفائها. انظر: محمد بن حبيب البغدادي، كتاب *المُنمّق في أخبار قُريش*، ص59 ـ 70.

(128) الفاكهي، *أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه*، م1، ج2، ص10، والأزرقي، *أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار*، ج2، ص 46.

ليلة في جوف الليل عند زمزم جالسٌ إذ نفرٌ يطوفون عليهم ثيابٌ بيضٌ لم أرَ بياض ثيابهم لشيء قط، فلما فرغوا صلّوا قريباً مني فالتفت بعضهم فقال لأصحابه: اذهبوا بنا نشرب من شراب الأبرار، قال: فقاموا ودخلوا زمزم فقلت: والله لو دخلت على القوم فسألتهم، فقمت فدخلت فإذا ليس فيها من البشر أحد»[129].

ويذكر ابن عباس أنّ زمزم كان يُطلق عليها، في الجاهلية، شبّاعة، وزعم أنها نعم العون على العيال، وفي هذه النقطة يظهر ماء زمزم بوصفه رمزاً اقتصاديًا ومعيشيًا تتحقق فيه منافع الناس ومصالحهم، فقد روي عن العباس بن عبد المطلب قوله: **«تنافس الناس في زمزم في الجاهليّة حتى كان أهل العيال يغدون بعيالهم فيشربون منها فتكون صبوحاً لهم وقد كنا نعدُها عوناً على العيال»**[130].

وتكاد المرويات والأخبار الواردة في أخبار مكة تُجمع على ذكر حكايات متشابهات، فهناك كثير من الحكايات التي تُشير إلى مذاق ماء زمزم الذي يقترب من مذاق اللبن، والذي يَفْضُلُ ماء العيون الجارية.[131] ليس هذا فحسب بل **«إنّ التضلُّع**[132]من ماء زمزم براءة من النفاق، وأنّ ماءها يُذهب الصداع، وأنّ الاطّلاع فيها يجلو البصر، وأنّه سيأتي عليها زمان تكون أعذب من النيل والفرات»[133].

وما يمكن تأشيره في سرديّات الماء أنّها تتضمّنُ تعابير ودلالات إسلامية، الأمر الذي يجعلنا نتساءل عن أسباب وجودها في المرويات الجاهليّة. فالكلمات الواردة في الحكاية المروية على لسان عكرمة بن خالد وهي: **«نفرٌ يطوفون، ثيابٌ بيضٌ، صلّوا، شراب الأبرار»**، والعبارة الواردة في حكاية حفر بئر زمزم وهي: **«فكبَّرَ وكبَّرَ أصحابه »** تدلّ دلالة قاطعة على أنّ هذه النصوص قد كُتبت في

---

(129) الأزرقي، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج2، ص 47.
(130) نفسه، ج2، ص 47.
(131) نفسه، ج2، ص47، 49.
(132) التضلُّع: هو الامتلاء شِبَعاً أو ريًا حتى يبلغ الماءُ الأضلاع. لسان العرب، مادة (ضلع).
(133) الأزرقي، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج2، ص50.

الإسلام لتوافق الخطاب الإسلاميّ الأمر الذي يُظهرُ دور هذا الخطاب في فرض محدداته السرديّة على مثل هذه النصوص تحديداً. كما يكشف، في الجهة المقابلة عن دوره في إقصاء النصوص التي لا تتقاطع مع خطابه أو تشكّلُ تعارضاً بنيويًا مع مفاهيمه. فالخطاب الإسلاميّ قام باختبار المرويّات الجاهليّة وأخضعها إلى محدداته العقائديّة وأضفى عليها طابعاً دينيًا لِتُصبح جزءاً من استراتيجيته العقائديّة التي توفّرُ له حصانة ورسوخاً في الوعي الجمعيّ والتاريخ(134).

(134) انظر: عبد الله إبراهيم، «الإسلام والسرد: انكسار الوسيط السردي ونزاع الأنساق والقيم»، مجلة أوان، تصدرها كلية الآداب ـ جامعة البحرين، المنامة، 2005، ع 7 ـ 8، ص142. ويرى عبد الله إبراهيم أنّ موقف الإسلام، مُمَثّلاً بالرسول (ص)، من القاصّ النضر بن الحارث، الذي اتّهم أحاديث الرسول محمد بأنّها أساطير الأوّلين، كان مُتشدّداً قياساً بموقفه ممن اتّهمه بالشعر والكهانة والسحر، فقد عفا الرسول (ص) عمّن سحر، وأهدر دمَ من هجاه شعراً لكنّه قتل النضر بن الحارث علماً أنّه كان أسير حرب. انظر: الإسلام والسرد...، ص 127 ـ 128.

المبحث الثالث
فضاء الرحلة: رحلة محيي الدين بن عربي إلى القدس

يتضمن الدرس الأدبيّ، بوصفه خطاباً، بُعدين متلازمين يطرحان نفسيهما آناء القراءة التحليليّة، تلك التي تروم الظفرَ بمعطيات النص الأدبيّ، هما الجانب المعرفي و الجانب الفنيّ، يهتم الجانب المعرفيّ بالوقوف على «...**تلك الممارسات والعادات التي تتحكم في ضخ الكتابات ودورها في مجتمع معين، مثل المنزلة التي يتبوؤها الكاتب، وإيديولوجيته، وأشكال انتشاره، وظروف استثماره و«استهلاكه» وما يحظى به من إقرار نقدي**»[135]. ويعني هذا أن القوانين الأدبيّة التي تُنتِجُ تداول النصّ الأدبي ركنٌ مضمرٌ من أركان النصّ، ومن ثمّ، فإنّه لا يمكن لأية عمليّة تحليليّة أن تتجاوز هذا الركن.

ويقع في المستوى المعرفيّ تحديد مفهوم الرحلة، وهنا يمكن تبنّي التفريق الذي أقامه سعيد يقطين بين الرحلة بوصفها فعلاً تقوم به ذاتٌ تاريخيّة مُحمَّلة بأحاسيس وانفعالات ورؤىً معيَّنة، والرحلة بوصفها خطاباً إبداعيًا يُنجزه مُرسِل وفق قواعد وآليّات، وغايات، وخلفيّات ثقافيّة تُمثِّلُ عَقْداً بين المُرسِل والمُرسَل إليه.[136]

أما الجانب الفنيّ فيتجلى من خلال نظام الكتابة الذي يشمل: مستويات القول، وطبقات الدلالة، وبنية الإحالة، والنسيج السردي الذي تتقاطع فيه عناصر التخييل والرموز[137]. وبمعنى آخر فإن المضمرات السرديّة المتمثلة في امتداد النص

(135) رولان بارت، «الأدب بلاغة»، ضمن: **اللغة والخطاب**، اختيار وترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط1، 1993، ص 53.

(136) انظر: سعيد يقطين، «خطاب الرحلة العربي ومكوّناته البنيوية»، **مجلة علامات في النقد**، 1993، جدة، م3، ج9، ص166. وقد نُشرت هذه الدراسة في **مجلة الأقلام العراقية** تحت عنوان «مدخل إلى تحديد خطاب الرحلة العربي»، ع 5 ـ 6، 1993.

(137) انظر: نفسه، ص 53. والنسيج السردي: هو مستوىً، في النص، مفترض يتيح قدراً =

في الثقافة والتاريخ والذاكرة الأدبيّة هي الفضاء الذي يمنح النص أبعاده التأويليّة، فالنصُّ مُشرع على المعرفة، بالقدر الذي تتحقق فيه الدلالات[138] إذ لا يمكن إقصاء الإشارات التي يطرحها النص، كما أنه يصعب استبعاد العناصر السياقيّة التي تندرج في أفق تلقي النصّ، فيتوجب على القارئ، في معظم الأحيان، رصدُ المكونات الواقعة قبل النص[139].

المتخيل الديني وصناعة المرويات الأسطورية

تمتلك مدينة القدس، بوصفها مكاناً مقدساً، ذاكرة ثقافيّة تمتلئ بالتصورات والأشكال الرمزية التي يتقاطع فيها الدينيّ بالأسطوريّ. وقد قامت الأديان السماويّة، في جميع مراحل تكوُّنِها، بتكريس المفاهيم الدينيّة التي تعزز قداسة هذه المدينة؛ وذلك من أجل إكسابها حضوراً في المخيلة الجماعيّة، وهكذا أضحت الأسطورة الوجه النظريّ للممارسة الجماعية تجاه فكرة المقدّس الذي أصبح يمتلك قيماً رمزيّةً لا تُقاوم، وسلطةً تأثيريّةً يرزح تحتها الوعي البشري.

إنَّ فكرة المقدَّس تحتاج، في مختلف صيغها، إلى بعد أسطوري يمنحها تضخُّماً ومركزية، فإذا كان المقدّس في جوهره وأصله نموذجاً يُكسِبُ الوعي البشري حنيناً إلى الخلاص والطهارة، فإنه، بتدخل الأسطورة، يتحول إلى خطابٍ

= من الحركية التي تمكن القارئ/ الناقد من إنتاج العلاقات الدلالية. وهو التمثيل الذهني المفترض للأدب الذي يتخذ من ردود أفعال القارىء شكلاً ختامياً. فالأدب ليس مُثيراً فحسب، بل هو مُحفِّزٌ على إدراك الأبعاد الدرامية للغة التي يتقدّم من خلالها بِشكلٍ يُفسح المجال لميلاد استجاباتٍ فعلية لِتُصبحَ الموضوعات أكثر قابلية للإدراك. وفي النهاية، فإنَّ هذه الاستجاباتِ والمُدْرَكاتِ ليست ثابتة تماماً؛ إنّما هي نسيج مُتحرك ومُتجدد تَجدُّدَ الانعطافات الدلالية التي تتوالى آناء القراءة. انظر: تيري إيغلتون، نظرية الأدب، ترجمة: ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1995، ط1، ص 14 ـ 16.

(138) انظر: جوليا كريستيفا، علم النص، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء، 1997، ط2، ص 13.

(139) هناك تصور في المعرفة الصوفية يرى ضرورة الوقوف على الإشارات التي ترد في فضاء النص، أما التصور فينص عليه قول أحد المتصوفة: «من لم يقف على إشاراتنا لم تسعفه عباراتنا».

مُهيمن يهدف إلى ترسيخ معرفة تُفسِّر الوجود، والماضي، والحاضر، والمستقبل[140].

والنّاظر في المدونات التراثية الإسلامية، التي اتخذت القدس موضوعاً لها، يقع على مرويات دينيّة تحتفي بالجانب الأسطوريّ لهذه المدينة وتُعلي من شأنه، وللتدليل على هذا التصور تكفي الإشارة إلى ما ذكره صاحب **«الروض المغرّس في فضائل البيت المقدّس»**[141] من هذه الأبعاد. فبيتُ المقدس من حدائق الجنة[142].

وفي الجهة المقابلة يشير المؤلف إلى بُعدٍ مُفارق، وهو المقترن بالعذاب إذ يرى أنَّ في بيت المقدّس واديَ جهنم[143]، وهو تناقض واضحٌ يكشف عن فهم أسطوريّ، إذ يصبح المكان الواحد مَوضِعاً للثواب والعقاب[144].

وتُصرُّ الثقافة الدينيّة الإسلاميّة على إضفاء الطابع الأسطوريّ على مدينة القدس، وذلك من أجل تضخيم الهامش الرمزيّ لمعالم القدس الدينيّة فصاحب «الروّض المغرّس» يشير إلى أنَّ «الصخرة المشرّفة» قطعةٌ من الجنة، ليس هذا فحسب بل إنَّ المخيلة تضطلع بدورٍ مركزيّ في إشباع هذا الرمز، إذ إنَّ هذه الصخرة ستتحول، يوم القيامة، إلى مرجانة بيضاء،وذلك لأنها تحمل آثاراً لقدمي الرسول محمد ﷺ، ولأنَّ أصابع الملائكة تركت علاماتٍ مازالت عالقةً فيها[145].

---

(140) انظر: سيد القمني، **الأسطورة والتراث**، سينا للنشر، القاهرة، ط1، 1992، ص 20 ـ 28.

(141) أبو النصر تاج الدين عبد الوهاب بن أحمد الشافعي (ت766هـ)، صورة عن مخطوط في متحف برلين، مكتبة الجامعة الأردنية، ضمن المجموعة الخاصة، تحت رقم202201. وقد اطلّع الباحث على تحقيق د.محمود إبراهيم للمخطوطة الواردة في كتابه: **فضائل بيت المقدس في مخطوطات عربية قديمة**، معهد المخطوطات العربية، الكويت، ط1، 1985، ص433 ـ 459. وقد عوّل الباحث، في إيراد الشواهد، على صورة المخطوط.

(142) **الروض المغرّس في فضائل البيت المقدّس**، ص 4.

(143) نفسه، ص 6.

(144) تجدر الإشارة إلى أن دانتي جعل القدس مَطهراً وجحيماً وفردوساً، انظر: حسن عثمان، **كوميديا دانتي أليجيري**، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1955، ص 59 ـ 60.

(145) انظر: **الروض المغرّس في فضائل البيت المقدّس**، ص 5.

وتتشكل رمزية الصخرة المشرفة بإماطة اللثام عن مقتنياتها التي تضرب عميقاً في التاريخ والمعرفة الإنسانية؛ يقول صاحب الروض المغرّس: «... **وكان في وسط قبة الصخرة درةٌ يتيمةٌ وقرنا كبش إبراهيم وتاجُ كسرى معلّقٌ فيها**»[146]. إنَّ حضور هذا المستوى يدلل على هيمنة البعد الأسطوري على فكرة القداسة نفسها. ويميل الباحث إلى ترجيح تصور مفاده: أنَّ المسلمين قاموا بإنتاج هذه الخطابات الأسطوريّة لغايتين اثنتين، الأولى: تعزيز مكانة القدس في نفوس المسلمين، الثانية: مجابهة الخطابات الدينيّة الأخرى التي تحاول مصادرة فكرة المقدس والاستيلاء عليها[147].

إنَّ النسيج المعرفي الذي يقوم حول فكرة المقدَّس هو الذي يمنح المدينة هُويتها الدينيّة ليُصبح البعد الأسطوريّ، بعد ذلك، مُجلِّياً للحقيقة الدينيّة[148]. أمّا بناء بيت المقْدس، فتدور حوله مرويّات أسطورية ضخمة، إذ تشترك الأديان والعقائد في أسطرة قصة بنائه، فقد كان اليونانيون يَعدُّون البيت المقدَّس من بيوتهم المقدَّسة، ليس هذا فحسب، بل إنَّ المرويّات تمتد لتجعلَ من أصل البناء فضاءً تخيليًّا؛ فإذا كان أهل الشريعة (أصحاب الديانات السماوية) يُخبرون أنَّ داود ـ عليه السلام ـ قد بنى البيت المقدَّس، وأنَّ سليمان قد أتمَّه

---

(146) نفسه، ص7. وتروي كتب التفاسير والتاريخ والأخبار، أنَّ نبوخذ نصّر قد صادر هذه المقتنيات عندما غزا فلسطين، وحملها،معه،إلى العراق، ويرى آخرون أنَّ العباسيين قد حملوها إلى بغداد.

(147) يرى صاحب الروض المغرّس أنَّ العبارة التي تقول: إنَّ «**بيت المقدس كأسٌ من ذهب مملوء عقارب**»، كلامٌ محمولٌ على بيت المقدس في زمن بني إسرائيل. انظر: ص7.كما أشار إلى الأهمية السياسية التي تحتلها القدس عند المسلمين،إذ إنَّ امتلاكها يعدُّ شرطاً للخلافة. يقول: «**ولا يعدُّ من الخلفاء إلا من ملك المسجدين...**». في دلالة واضحة على المسجد الحرام والمسجد الأقصى، **الروض المغرّس في فضائل البيت المقدَّس**، ص 7.

(148) يبدو أنَّ جميع المعالم الدينية تزدحم بهذه التصورات، فقد ذكر المسعودي أنَّ قدامى الفُرس كانوا يعظّمون البيت الحرام لغايات دينية، ووجودية، يقول المسعودي: «**وقد كانت أسلاف الفُرس تقصد البيت الحرام، وتطوف به، تعظيماً له، ولجدّها إبراهيم عليه السلام، وتمسكاً بهديه، وحفظاً لأنسابها... وكانت الفُرس تهدي إلى الكعبة أموالاً في صدر الزمان، وجواهرَ، وقد كان ساسان بن بابك أهدى غزالين من ذهب وجواهرَ وسيوفاً وذهباً كثيراً فقذفه في زمزم**»، **مروج الذهب ومعادن الجواهر**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد،ج1، ص 242.

بعد وفاة داود، فإنّ المجوس يزعمون أنّ الذي بناه هو الضحّاك[149] وأنّه سيكون له في المستقبل خَطْبٌ طويلٌ»[150].

إنّ حضور الأبعاد الأسطوريّة، في الثقافة الإسلاميّة، لا يعني عدم مصداقيّة المعطيات التي تقدمها تصوُّراتُها ومفاهيمُها؛ فعلى العكس من ذلك، فإنّ هذا الحضور يُدلِّلُ على مركزيّة فكرة المقدَّس من جهة، ويُبرز حجم السلطة التي اكتسبتها فكرة المقدس من جهة ثانية.

وتقوم المرويّات التفسيريّة، الواردة بصدد أنبياء بني إسرائيل وملوكهم، بدور مُضاعف في إضفاء البعد الأسطوريّ عليهم وعلى إنجازاتهم[151]. فقد احتفت المرويّات التفسيريّة الإسلاميّة بأنبياء بني إسرائيل، وأكسبتهم صفاتٍ خارقةً فخرجت هذه المرويّات متناقضة، في معطياتها، فما بين المستوى الدينيّ والتاريخيّ مساحةٌ كبيرة وحادة، مما يجعل الصراع الدائر حول مدينة القدس قائماً، ذلك أنّ جذور التضارب الممتد إلى المرويّات نفسها لم يحسم هُوية المدينة المقدَّسة[152].

---

(149) انظر: **مروج الذهب ومعادن الجواهر**، ج2، ص 243، 244. ويروي صاحب الروض المغرَّس أنّ سليمان، عليه السلام، قد جعل تحت أرض البيت المقدَّس، مجلساً وبركة ماء. ليس هذا فحسب بل إنه ذكر أنّ لبيت المقدس أساسين، أساساً قديماً: هو الذي أقامه سام بن نوح، وأساساً جديداً هو الذي بناه داود وسليمان ـ عليهما السلام ـ على الأساس الذي أقامه سام بن نوح. أمّا البيت الحرام فيذكر صاحب الروض المغرَّس، أنّ الملائكة هي التي بنته. وأنّ آدم ـ عليه السلام ـ هو مؤسس البيت الحرام، وأوَّلُ من صلى به وطاف. ثُمّ أنّ موضع البيت الحرام قد درس بعد الطوفان حتى بعث الله إبراهيم وإسماعيل ـ عليهما السلام ـ فرفعا قواعده. انظر: **الروض المغرَّس في فضائل البيت المقدَّس**، ص 6، ص 13.

(150) **مروج الذهب ومعادن الجواهر**، ج2، ص244.

(151) يرى عالم الأنثربولوجيا البنيوي كلود ليفي ستروس أنّ الكتاب المقدَّس (التوراة) كان مجموعة من العناصر غير المترابطة وأنّ مجموعة من الفلاسفة العلماء، قد أضافوا عناصر سردية «من أجل إخراج قصة متتابعة...» ذات طابع أسطوري. انظر: **الأسطورة والمعنى**: ترجمة وتقديم: د. شاكر عبد الحميد، مراجعة: د. عزيز حمزة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1986، ص 57.

(152) للوقوف على أبعاد هذه التصورات، يُنظر إلى الفصلين اللذين عقدهما سيد القمني في دراسته: **الأسطورة والتراث**، وهما: نماذج من الأساطير التوراتية ومدخل إلى فهم دورها التاريخي، والملوك الأربعة، ص143، ص 248.

ويكاد الدارسون يجمعون على انطواء المرويّات التفسيريّة والشهادات التي قدّمها الرّحّالات(*) على فيضٍ أُسطوريّ، فقد ذكر محمود إبراهيم أنّ هناك العديد من الإشارات المبثوثة في التراث الديني الشيعيّ تنقض معطيات المتن السُّنّيّ التي تُعلي من شأن القدس والمسجد الأقصى، إذ يرى الشيعة أنّ ما ورد في هذه المتون من نصوص وأخبار وآثار تتخذ القدس محوراً لها، هي ضربٌ من التلفيق والصناعة قام الأمويون بوضعه لتعزيز سلطتهم السياسيّة والدينيّة[153].

أمّا كامل العسلي فقد أشار إلى الأهميّة المعرفيّة التي تتمتع بها كتب الرحلات، وفي الوقت نفسه فقد ألمحَ إلى أنّ هذه الشهادات والتجارب لم تسلمْ من «ترديد الأوهام والأساطير» المتعلّقة بالأماكن المقدسة في مدينة القدس. كالحديث عن الصخرة وتعليقها في الهواء، وأمرِ الصراط الذي يُنصب، يوم القيامة، بين الحرم القدسي وجبل الطور. إنّ حضور الصراط، في هذا المستوى السردي، يمنح المدينة المقدسة رهبةً كبيرةً؛ فإذا كان الصراط حاضراً، في النص القرآني، بوصفه رمزاً للنجاة والهداية، فإنّ اقترانه المكانيّ بالقدس، والزمانيّ، بيوم القيامة، يكشف عن المزيّة العظيمة التي تمتلكها مدينة القدس، إذ تُصبح درباً للنجاة والفوز، ومكاناً للعذاب والجحيم[154].

الرحلة إلى القدس

تَذكر لنا كتب الرحلات أنّ القدسَ كانت محطَّ أنظار الرّحّالات والحجاج من مختلف الأديان، والأقطار؛ وذلك لـما تتمتع به هذه المدينة من قداسة عند أصحاب الديانات السماوية. فقد ولـج القدسَ رحّالاتٌ يهود ومسيحيون ومسلمون، الأمر الذي يدل على تشابه الأهداف، وتماثل البواعث الداعية إلى هذه الرحلات؛

(*) الرّحّالات: جمع رحّالة، وهو كثير التّرحال.

(153) انظر: **فضائل بيت المقدس في مخطوطات عربية قديمة**، ص10. كما أشار الباحث إلى وجود روايات «**أشبه بالأساطير والقصص الشعبية**».

(154) انظر: كامل العسلي، **بيت المقدس في كتب الرحلات عند العرب والمسلمين**، عمّان، 1992، ص 17. وقد أشار الباحث إلى أنّ من يجتاز الصراط يدخل الجنة، ومن يسقط عنه يهوي في وادي جهنم. مما يعني أنّ القدس مدينةُ عذاب، وأنّ دخول الجنة لا يكون إلا بعد المرور بها.

فالغايات الدينيّة كانت مَطلباً مركزيًا في الرحلات القدسيّة[155].

ورغم مظاهر سمو أهداف الرحلات القدسيّة ورفعتها إلا أنّ شهادات الرّحّالات كانت تنطوي على ردود أفعال واستجابات ذات أهمية وحساسيّة كبيرة مما يؤكد عدم حيادها، وعلى العكس من ذلك فهي تتضمن معطيات كثيرة. فقد كانت الرحلات التي قام بها الرّحالات المسيحيون بدايةً للاستشراق الحديث، الذي اتخذ الدين وسيلة يتسلل من خلالها لتفكيك الآخر. وفي هذا المجال، يمكن الإشارة إلى ما عرضه رشاد الإمام من هذه الشهادات التي كانت تستبطن إحساساً بالنفي والاستلاب، فقد أشار الرحالة المسيحيون إلى معالم مدينة القدس الدينيّة، وأبنيتها، والحياة اليوميّة فيها. وألمح بعضهم إلى عيش أهل القدس الذين كانت حياتهم تتسم بالفزع المستديم. وتناول بعضهم الآخر واقع المسيحيين في ظل الحكم الإسلاميّ، وتحديداً معاملة المسلمين للحجاج النصارى. الأمر الذي يعني أنّ المسيحيّين الغربيّين كان يهمهم متابعة شؤون جاليتهم ومصالحهم الدينيّة في القدس. وسيتخذ هذا الاهتمام، في كل زمن، هيئة صراع ديني حاد ومضمر بين أتباع الديانتين.

أمّا الرحّالات المسلمون، فقد أشار رشاد الإمام إلى رحلة ابن بطوطة (ت799هـ)، وهي الرحلة المشهورة بـ **«تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار»**، وهي رحلة استكشافيّة ذات أبعاد دينيّة، وثقافيّة شاملة، تنقّل فيها ابن بطوطة بين مصر والشام، وقد زار القدس، أثناء تنقله،سنة 762هـ[156].

ومال بعض الدارسين إلى الحديث عن البواعث الحضاريّة في أدب الرحلات، وذلك لما تُتيحه من فُرصٍ تواصليّة واتصاليّة بين الشعوب والأديان والثقافات. وهي بواعث قديمة قِدم الرحلة نفسها،اتخذت مظهرها الفعلي بفعل تطور الأهداف الإنسانيّة المُضمرة تلك التي تستبطن الاحتكار والامتلاك[157].

---

(155) انظر: محمد رجب النجار، «أدب الرحلة في التراث العربي»، **مجلة الجسرة الثقافية**، تصدر عن نادي الجسرة الثقافي الاجتماعي، ع3، 1999، قطر، ص 7.

(156) انظر: **مدينة القدس في العصر الوسيط (1253 ـ 1516م)**، الدار التونسية للنشر، تونس، 1976، ص 38.

(157) انظر: د. نازك سابا يارد، «الصراع الفكري والحضاري في أدب بعض الرّحّالات =

أما الدافع الدينيّ في الرحلة إلى القدس، فقد اكتسب خصوصيته عن طريق الرحّالات الأندلسيين والمغاربة الذين قدموا إلى الشرق لأداء الفروض والشعائر الدينيّة، فقد أشار أحد الباحثين إلى أنّ المشرق العربيّ كان يُمثل مجمعاً علميًّا مهمًّا توافد عليه العلماء لتحقيق الأهداف الدينيّة والعلميّة والاستكشافيّة، ثم كانوا يرجعون إلى بلادهم لتدريس العلوم والمعارف التي حصّلوها، فقد كانت الحواضر العلميّة في المشرق، مثل الإسكندريّة، والقاهرة وبيت المقدس، والخليل، ودمشق، ومكة المكرّمة، والمدينة المنورة محطات علمٍ ومعرفة وفد إليها علماء الأندلس والمغرب لتمتين معارفهم وتتويج خبراتهم[158].

وقد اكتسبت الرحلة إلى القدس صبغةً خاصة، فبالإضافة إلى مكانتها الدينيّة الإسلاميّة فإنها تُعدُّ المدينة العربيّة الوحيدة التي تنفتح على الأديان والثقافات، ولهذا السبب أشار عبد الهادي التّازي إلى المكانة الرفيعة التي تحتلها مدينة القدس، إذ إنّ زيارتها شرطٌ أوليٌّ لتحصيل المعارف التي يحفل بها المشرق، ولهذا السبب، فهو يَعدُّ رحلة أبي بكر بن العربي[159] إلى القدس أولى الرحلات

= العرب، **مجلة الفكر العربي** (ملف عن أدب الرحلات)، السنة التاسعة، تصدر عن معهد الإنماء العربي، بيروت، ع 51، 1988، ص 9.

(158) انظر: عواطف محمد نواب، **الرحلات المغربية والأندلسية**، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط1، 1996، ص71 ـ 73. و: د. جرير أبا حيدر، «رحّالات أندلسيون ثلاثة: البكري، والإدريسي، وابن جُبير»، ترجمة: حسين عواد، **مجلة الفكر العربي**، ع51، ص 105.

(159) هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن أحمد بن العربي (468 ـ 543 هـ)، ولد في أشبيليه وارتحل إلى المشرق، ووصل بيت المقدس، بصحبة أبيه، حسب عبد الهادي التازي، سنة 485 هـ، وقد التقى في دمشق بأبي الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي (409–490 هـ)، والتقى بحُجة الإسلام أبي حامد الغزالي (ت 505 هـ)، ببغداد. انظر ترجمته التي أوردها محب الدين الخطيب في كتاب: القاضي أبي بكر بن العربي، **العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم**، تحقيق: محب الدين بن الخطيب، المكتبة العلمية، بيروت، 1986، ص 10 ـ 20. وقد حقق الأستاذ إحسان عباس، رحمه الله، رحلة أبي بكر بن العربي إلى المشرق، وقد نُشر التحقيق، أوّل مرة، في مجلة أبحاث التي تُصدرها الجامعة الأمريكية ببيروت. وقد أورد نص الرحلة المحقق، كامل العسلي في كتابه: **بيت المقدس في كُتب الرحلات عند العرب والمسلمين**، ص 167. وهي رحلة علمية تصوّرُ المنزلة العلمية التي تتمتع بها مدينة القدس.

العلميّة والدينيّة والثقافيّة و «الدبلوماسيّة»، حيث التقى، في القدس، بالإمام أبي بكر الطرطوشي الفهري من كبار علماء المالكية - في الأندلس - الذي اختار بيت المقدس مقرًّا نهائيّاً؛ نظراً لأنّ بيت المقدس، في ذلك الزمان، كانت موئلاً للعلماء والمفكرين والفلاسفة المسلمين، واليهود، والنصارى[160].

رحلة محيي الدين بن عربي إلى القدس[161]

لا تكاد الدراسات والأبحاث تُزوِّدُنا بالمعطيات الكافية حول رحلة ابن عربي إلى القدس. بيد أنّ هناك إشارات جليةً أثبتها ابن عربي في مِعراجه الموسوم بـ «كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى»[162] إذ أشار إلى موضوع الرحلة، ففي باب سفر القلب يقول ابن عربي: «**قال السالك: خرجت من بلاد الأندلس. أُريد بيت المقدس، وقد اتخذت الإسلام جوادا، والمُجاهدة مِهادا، والتوكل زادا...**»[163]. وهذا يعني أنّ بيت المقدس كان هدفاً مركزيًا في هذه الرحلة. فهل زار ابن عربي القدس حقاً؟ أم أنّ رحلته كانت شكلاً رمزيًا؟

إنّ السّند النصيّ، وحده، كفيلٌ بإنبائنا عن حقيقة رحلة ابن عربي. والعثور عليه يعني الإمساك بسلسلة الرحلة الذهبيّة. بيد أنّ هذا المَسعى ليس يسيراً وسهلاً لأنه يتطلب التفاتاً إلى كل ما يُشعُّ آناءَ الكشف الدلالي. وإضافة إلى ذلك فإنّ هذا الكشف مطالبٌ بالوقوف على الرُّكام النصّيّ كلِّه. مما يعني أنّ كتابات ابن عربي كلّها ستصبح قناديل يستضيء بها الباحث لتبديد العتمة التي تكتنف أسئلته.

---

(160) انظر: **القدس والخليل في الرحلات المغربية: رحلة ابن عثمان نموذجاً**، تقديم: د.عبد الهادي التازي، منشورات المُنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسسكو، 1997، ص 127.

(161) محيي الدين بن عربي الذي اشتهر بكتابيه المعروفين «**الفتوحات المكية**»، و«**فصوص الحكم**»، وديوان شعره «**ترجمان الأشواق**»، وُلد في مُرْسِية في شهر رمضان سنة(560هـ)، ونسبه يمتد إلى قبيلة حاتم الطائي. انظر ترجمته عند: أسين بلاثيوس، **ابن عربي: حياته ومذهبه**، ترجمه عن الإسبانية: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات/ دار القلم، الكويت - بيروت، 1979، ص5.

(162) ضمن: «**رسائل ابن العربي**»، ج1، طبعة خاصة، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 2001، ص 196.

(163) نفسه، ص 198.

يستدعي الوقوف على كتاب «الفتوحات الـمَكيّة» أسئلة كثيرة، لعل أهمَّها عنوان الكتاب الذي يُثيرُ تحدّيًا، في التلقي، فما هي هذه الفتوحات؟ وما علاقتها برحلة ابن عربي؟

إنَّ الإجابةَ النَّصّيّة مَـنثورةٌ في فاتحة الفتوحات الـمكيّة، وهي تكشف حقيقةَ الرحلةِ وغايتَها، إذ إنَّ الفتوحات الـمكية هي تتويجٌ لرحلة ابن عربي إلى القدس التي ختمها بزيارة البيت الحرام في مكة[164]. إنها فُتوحات صوفيّة عظيمة استطاع فيها ابن عربي، بعد طول سفر ومُـكابدة، لـمّ شتاتِ الـنُّثار المعرفي والدينيّ للمشرق الإسلاميّ. مما يعني أنَّ رحلة ابن عربي لم تكن رحلة تقريريّة تسجيليّة تسعى إلى وصف المشاهد، وتدوين الشهادات والوقائع، وإنما كانت رحلة رمزيّة يتوارى فيها التقرير ويتقدّم السرد الكاشف عن تجربة الرحّالة وهو يتنقَّلُ بين العوالم، ويدخل تجربة الرحلة بكلِّ ثرائها ودهشتها واختلافها[165].

لذلك تُمثل رحلة ابن عربي كنوزاً ثمينة اتخذت هيئة المعرفةِ التي تضمَّنتها الفتوحاتُ المكيةُ التي يسعى ابن عربي إلى إيصالها إلى أصحابه المتصوّفة في المغرب، وهم ثلاثة متصوفة[166].

يقول ابن عربي: «... **فكنّا الأربعة الأركان، التي قام عليها شخصُ العالمِ والإنسان، فافترقنا ونحن على هذه الحال، لانحراف قام ببعض هذه الـمَحالّ، فإنيَ وصلت أم القُرَى، بعد زيارتي الخليل الذي سنَّ القِرَى، وبعد صلاتي بالصخرة**

(164) يشير المُستشرق الإسباني أسين بلاثيوس إلى أنَّ زيارة ابن عربي إلى القدس كانت في سنة (598 هـ)، ثم توجَّه، بعدها، إلى المدينة المنورة ومكة المكرمة. انظر: ابن عربي: حياته ومذهبه، ص 76، ص 89. ويذكر الأستاذ نصر حامد أبي زيد أنَّ ابن عربي قد كتب «**كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى**»، في مدينة فاس سنة (591 هـ) أي قبل زيارته للقدس. وهو كلام يتعارض مع كلام بلاثيوس، إذ يقتضي منطق الأمور أنْ تكون الكتابة قد حصلت بعد زيارة القدس. وسوف تتولى الصفحة القادمة إثبات هذه الحقيقة من خلال الأدلة النصية. وللاطلاع على رأي أبي زيد يُنظر: **هكذا تكلَّم ابن عربي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة، ط1، 2002، ص 130.

(165) انظر: سعيد يقطين، **خطاب الرحلة العربي ومكوناته البنبوية**، ص 180.

(166) هم: القطب: أبو عبد الله بن المرابط، ومريده: الشيخ جرّاح، ومريد ابن عربي عبد الله بدر الحبشي اليمني.

والأقصى، وزيارة سيّدي سيد ولد آدم ديوان الإحاطة والإحصا، أقام الله في خاطري أن أعرّف الوليّ[*]، أبقاه الله، بفنون من المعارف حصّلتها في غيبتي، وأهدي إليه، أكرمه الله، من جواهر العلم التي اقتنيتها في غُربتي، فقيّدت له هذه الرسالة اليتيمة، التي أوجدها الله لأغراض الجهل تميمة... إذ كان الأغلب فيما أودعت هذه الرسالة ما فتح الله به عليّ عند طوافي ببيته المكرّم، أو قعودي مُراقباً له بحرمه الشريف المُعظَّم...»[167].

إنّ دراسة متأنية للنص السابق سوف تكشف عن عدة مستويات دلاليّة:

المستوى الأول: وهو ينتمي إلى الزمن الماضي، وفيه حديث ابن عربي عن أصحابه من المتصوفة والأقدار الرفيعة التي يتمتعون بها، فهم، كما يقول ابن عربي، يمثّلون الصفاء الإنسانيّ والعلميّ، **«فكننا الأربعة الأركان، التي قام عليها شخص العالم والإنسان»**[168].

المستوى الثاني: الحديث عن الباعث الديني للرحلة وهو أداء فريضة الحج والعمرة. وهو زمنٌ ينتمي إلى الماضي القريب، لكنه ممتد على مستوى التنقل بين الأماكن المقدَّسة.

المستوى الثالث: الحديث عن الباعث الذي دعاه لكتابة الفتوحات المكية، وهو تعريف مريده بفنون المعارف التي حصّلها في غيبته، ورغبته في إهدائه من جواهر العلم التي اقتناها في غربته.

المستوى الرابع: الحديث عن الغربة المكانيّة والغيبة الطويلة عن الموطن.

المستوى الخامس: المُفاخرة بالفتوحات التي أنجزها وهي فتوحات معرفيّة لأسرار الصوفيّة.

(*) المقصود به: عبد الله بدر الحبشي اليمني.

(167) محيي الدين بن عربي (ت638هـ)، **«الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والمُلكية»**، تقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط1، دار إحياء التراث العربي، ط1، لبنان، 1998، ج1، ص 43.

(168) لقد كانت زيارة القدس شرطاً مهماً من شروط اكتمال التجربة الصوفية. انظر: محمد رجب النجار، **التراث القصصي في الأدب العربي: مقاربات سوسيوسردية**، منشورات ذات السلاسل، الكويت، 1995، ص 508 ـ 511.

تكشف هذه المستويات عن إحساس ابن عربي العميق بالتفوّق الذي أحرزه في هذه الرحلة، مما جعله يدّعي نُدرة هذه المعرفة، «**فقيّدت له هذه الرسالة اليتيمة**»، الأمر الذي يكشف عن اعتزاز ابن عربي بالمعرفة التي حصّلها، وهو اعتزاز يمنح ابن عربي تفوّقاً معرفيًا على أصحابه الذين فارقهم في الأندلس ليس هذا فحسب، بل إنَّ ادّعاء ابن عربي المتضخِّم بلــغ مستـوىً كبيراً، فقد شبّـه رسالتـه «**الفتوحات المكية**» بالتَّميمة التي يتَّخذها المرء لدفع الشرور والبلايا. بيد أنَّ تميمة ابن عربي ليست لدفع البلايا والشرور بل إنها لدفع الجهل وأعراضه، مما يجعلها دواءً لداءِ الجهل. وحتى يُكسب ابن عربي رسالته مزيةً خارقةً نراه يؤكد أن رسالته فتحٌ إلٰهيٌّ ألهمه الله إياه آناء طوافه ببيته المحرّم وقعوده بحرمه الشريف المعظّم، يقول ابن عربي: «**... إذ كان الأغلبُ فيما أودعت هذه الرسالة ما فتح الله به عليَّ عند طوافي ببيته المكرّم، أو قعودي مراقباً له بحرمه الشريف المعظَّم**».

إنَّ خطابَ ابن عربي طافحٌ بالزهو والتفوّق، وهو عندما يُشير إلى الفتح (الكنز ـ التميمة)، فإنه يبدو مُتعالياً على الآخرين، إذ إنه يفترض أنَّ الآخرين مرضى ـ جهلاء، ويتبدى ذلك من خلال التركيب اللساني «**أعراض الجهل**» إذ تُحقق بنية الإضافة دلالة المُلكية التي تنفتح على الاستعارة المكنيّة، إذ يُصبح الجهل مرضاً مُزمناً، له أعراضٌ وأمارات. والمستهدف، في خطاب ابن عربي، هم أصحابه، في الأندلس، دليل ذلك قوله:«**أقام الله في خاطري أنْ أعرّف الوليّ**»، فإن كان الوليّ هو المقصود بالخطاب فإنَّ بقيّة الأصحاب يدخلون فيه. فابن عربي يُحيط نفسه بهالةٍ عظيمة، فهو سادن المعرفة يَمُنُّ بها على الناس المرضى المصابين بأعراض الجهل. وهذا يعني أننا بصدد سارد متعالٍ، ويمكن رصد هذه الدلالة من خلال بنية الضمير العائدة على المتكلم: «**إني كنت نويت، أُسرع، فلما وصلت، زيارتي، صلاتي، سيدي، خاطري، أُعرّف، حصّلتها، غيبتي، أُهدي، اقتنيتها، غربتي، قيّدت، أودعت، عليَّ، طوافي، قعودي، مراقباً**». وهي ضمائر تعود على المتكلم، تتراوح بين تاء المتكلم ويائه، والضمير المستتر «**أنا**». تدلُّ على مركزية المتكلم، وهيمنة خطابه. يتبدّى ذلك في قوله:

«**أقام الله في خاطري**»، إذ يُبوّئ ابن عربي نفسَه منزلةً رفيعةً، فالخاطر هو ما يَرِدُ على النفس من العلم؛إذ إنَّ الخاطر، في المعرفة الصوفية،«**.... ما يرد على**

القلب من الخطاب أو الوارد الذي لا تعمُّدَ للعبد فيه»[169]. وبعبارة أخرى، فإنَّ ابن عربي يؤكد أنَّ ما أحرزه من علم وفضل أكسبَه منزلةً عليا تشبه منزلة الأنبياء والأولياء أو تكاد.

أهداف الرحلة

ورحلة السالك طويلة وشاقة، فهي مُضنية للجسد والأوصال، بيد أنَّ بلوغ الهدف، في أيّة رحلة، من شأنه منح المرء راحةً عظيمة، فبمجرد إدراك الغاية وبلوغ الهدف يتبدد التعب والإرهاق. فما هي غاية ابن عربي من رحلته إلى بيت المقدس؟ يُجيب ابن عربي قائلاً: **«قال السالك؛ خرجت من بلاد الأندلس، أريد بيت المقدس... وسرت على سواء الطريق، أبحث عن أهل الوجود والتحقيق، رجاء أنْ أتبرّز في صدر ذلك الفريق»**[170].

إنَّ رحلة ابن عربي ليست رحلة لأداء شعائر الحج فحسب، فذلك أمر يسير وسهل، لكنها رحلة بحث وكشف عن أهل الوجود والتحقيق؛ وهم كبار المتصوّفة الذين أفنوا حياتهم في العرفان، ذلك أنَّ **«التحقيق: شهود الحق في صور أسمائه التي هي الأكوان، فلا يُختَجَب بالحق عن الخلق، ولا بالخلق عن الحق»**[171]. مثل: الجُنيد، والبُسطامي، وذي النون المصري، وشهاب الدين السهرورديّ. دليل ذلك ما ذهب إليه أسين بلاثيوس من أنَّ ابن عربي زار الموصل سنة (608هـ) للقاء علي بن عبد الله بن جامع المتصوف الكبير الذي كان متعلّقاً بالخَضِر، عليه السلام. كما يذكر أسين بلاثيوس أن ابن عربي قد دخل بغداد سنة (608هـ) قاصداً زيارة المتصوف الكبير شهاب الدين السهرورديّ ليقفَ على طُرقه في المجاهدات الصوفيّة، وبعد أن شاهده السهروردي قال لمريديه: **«إنَّ ابن عربي بحرُ**

---

(169) كمال الدين عبد الرزاق القاشاني، **اصطلاحات الصوفية**، ضبطه وعلّق عليه: موفق الجبر، دار الحكمة، دمشق، ط1، 1995، ص 120. وتُقسم الخواطر إلى أربعة أقسام: رباني، وإلهامي، ونفساني، وشيطاني. انظر: أبو الحسن الجرجاني، **التعريفات**، ط1، طبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة 1938، ، ص 85.

(170) كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى، ضمن: **«رسائل ابن العربي»**، ص 199.

(171) كمال الدين عبد الرزاق القاشاني، **اصطلاحات الصوفية**، ص 118.

الحقائق»[172]. فالطريق الذي يرومه ابن عربي هو طريق المتصوّفة الكبار، ليس هذا فحسب، بل إنَّ ابن عربي يسعى إلى التفوّق على أهل الوجود والتحقيق وذلك بأن يقف على معارفهم ومجاهداتهم ويستوليَ على أساليبهم: **«رجاء أنْ أتبرّز في صدر ذلك الطريق»**[173].

الغربة العرفانية

تُصور هذه الغربة نزوع السالك إلى اتباع طريق المجاهدات والالتحاق بأصحاب الكرامات حتى يتحصّل على النور الإلٰهيّ فالسالك **«... هو العبد الذي تاب عن هوى نفسه وشهوتها، واستقام في طريق الحق، بالـمُجاهدة والطاعة والإخلاص..»**[174]ويستهدف السالك، في رحلته، بلوغ الفناء، وهو الاتصال بالحق، جلّ وعلا، بيد أنَّ الشرط الأوليّ لبلوغ الفناء هو تجاوز الذات، وهي درجة يصل فيها السالك إلى الدهشة والحَيرة. **«فالفناء تجربة ذاتيّة، داخليّة هي في الوقت ذاته، تجربة الوجود، من حيث إنها تجلّي الوجود لذاته. وهو يتجلّى عبر تجربة الكشف أو المكاشفة»**[175] وسوف يتخذ الفناء ثلاث مراحل:

الأولى: هي مرحلة الكشف، وفيها يسعى السالك إلى إنجاز المكاشفة، فالمطلق ـ جلّ وعلا ـ **«خَفِيٌ، محجوبٌ بالأشياء، وأنه لا يُعرف إلاّ بزوال هذه الحُجُب... ولا يصل السالك إلى الكشف عن المطلق وأسراره إلاّ بنضال فكري وجسدي يؤدي إلى امّحاء كل ما هو مادي حاجب»**[176].

والثانية: هي مرحلة التجلّي المقترنة بزوال الـحُجب، **«... حيث يبدو النور الإلٰهي أو يتجلّى الله بنوره، وتتجلّى معه الأشياء الإلٰهية»**[177].

---

(172) انظر: ابن عربي: **حياته ومذهبه**، ص 62، 69.

(173) أتبرّز: أي أتفوق، من البروز.

(174) د.حسن محمد الشرقاوي، **ألفاظ الصوفية ومعانيها**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط2، د.ت، ص193.

(175) أدونيس، **الصوفية والسوريالية**، دار الساقي، بيروت، ط2، 1995، ص 41.

(176) نفسه، ص 42.

(177) نفسه، ص 42.

والثالثة: هي مرحلة المشاهدة، عندما تُضاءُ الروح بالتجلّي وهي حضور النور الإلٰهي وأنواع السر في القلب[178].

وقبل الفناء لا بدَّ من أن يمرَّ السالكُ بغربة خالصة للحق، جلَّ وعلا، وهي غربة تتجاوز المكان والزمان والذات، إذ إنها الغربة التي تتوق النفس فيها إلى الخلاص بالبحث المطلق، وهو، في التجربة الصوفية، الحق جلَّ وعلا. فسلوك طريق المجاهدات غربةٌ وبحث، والغربة، في المعرفة الصوفية: **«إيثار المحبوب بالهجرة إليه عشقاً، والإعراض عما سواه بالتجافي عنه بُغضاً»**[179].

ويكون السفر، في الحق جلَّ وعلا، بقوّة إلٰهية لا يُدركها العقل، إذْ إنها تقوم على انخطاف المُحبين وتفانيهم، في الحق جلَّ وعلا، وهو انصرافٌ تام إلى الحق، فـ **«السفر: توجه القلب إلى الحق»**[180]، وهذا التصور يبدو جلياً، عند ابن عربي، إذ يقول: **«وأمّا المُسافرون فيه فطائفتان؛ طائفةٌ سافرت فيه بأفكارها وعقولها فضلَّت عن الطريق... وهم الفلاسفة ومن نحا نحوهم، وطائفة سُوفرَ بها فيه وهم الرُسل والأنبياء، والمُصطَفَون من الأولياء كالمُحققين من رجال الصوفية...»**[181].

إنَّ النوع الثاني من السفر لا إرادي إذ إنه يتم بفعل إرادة الله، بيان ذلك أنَّ بنية الفعل «سُوفر»، الدالة على المبني للمجهول تكشف عن مُفارقة دلالية؛ **«...ذلك أنَّ الدلالة المتضمّنة في الفعل مبنيًا على هذا الحد، تضع حداً فاصلاً بين من سافر فيه، وسُوفر به فيه، فالأول إنما عوّل في سفر التيه على جُهد شخصي يُحيل على منهج فكري بُرهاني، أما الثاني فقد فرّغ نفسه من الحول والقوة الذاتيتَين مُتخذاً وضع تربُّص وتعلُّق باللطف الإلٰهي بحيث يبدو في سفر التيه محمولاً، ذلك أنه لم يسافر بنفسه وإنما سافرت به الحقيقة الوجودية»**[182].

---

(178) نفسه، ص 42.

(179) كمال الدين عبد الرزاق القاشاني، **اصطلاحات الصوفية**، ص 197.

(180) نفسه، ص 69.

(181) كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، ضمن: **«رسائل ابن العربي»**، ج2، ص 221.

(182) عاطف جودة نصر، «مفهوم الغربة في تصوّف محيي الدين بن عربي»، ضمن: **التواصل الصوفي بين مصر والمغرب**، تنسيق: عبد الجواد السقّاط، أحمد السليماني، منشورات =

ويُحقق السفرُ، في المعرفة الصوفية، وظيفةً إدهاشية، فإذا ما تمّ تجاوز الخوف الذي يبعث عليه السفر إلى الهدف الذي يرومه المسافر، حقق السفر غايته المتمثلة في نيل المقصود. ويعني ذلك، أنَّ على المسافر الإقبال على هدفه وغايته، إقبال العارفين اللاجئين إلى الحق جلَّ وعلا، لأنَّ من شأن هذا الإقبال تبديد الغربة التي يفرضها المكان، إذ يُصبح الاتصال بالحق حقيقةً كبرى تبعث على الشعور بالتوحّد، فالغربة، بالمعنى العُرفي، لا وجود لها، لأنها الشرط الوحيد لتجلّي الحقيقة والغاية(183). فالانخراط في العرفان تجربةٌ تقتضي التسليم المطلق بالغاية، وهي تجربة تقوم على **«تجنيد الإرادة»**(184)، إذ إنَّ تجنيد الإرادة يُعدُّ، في التجربة الصوفية، شرطاً بنيويًا يمنحُ العارف القدرة على مجابهة الشعور المرير بالغربة والعزلة.

كتاب الإسرا في مقام الأسرى(185)

يُصنَّفُ هذا الكتاب ضمن أدب المعراج، وهو شكلٌ إبداعي ينصرف إلى الاحتفال بقصة الإسراء والمعراج، تلك القصة التي تضمنت أبعاداً عديدة، وخلّفت في المعرفة الإنسانية، أثراً عظيماً(186)، وقد شكّلت، للمسلمين، نصًّا مفتوحاً لم يُغلق(187)، إذ إنها مدّت الكتابة العربية بمدىً تخييلي غزير الأمر الذي أدّى إلى تناسل إبداعي كبير(188).

= كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني، المحمدية ـ المغرب، 2000، ص 106.

(183) انظر: **مفهوم الغربة في تصوّف محيي الدين بن عربي**، ص 14، ص 16.

(184) محمد عابد الجابري، **نقد العقل العربي**، المركز الثقافي العربي، خاصة بالمغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1986، ج2، ص 259.

(185) محيي الدين بن عربي، كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى، ضمن: **رسائل ابن العربي**، طبعة خاصة، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 2001.

(186) انظر: ابن هشام المعافري، **السيرة النبوية**، ضبط وتحقيق: الشيخ محمد علي القطب والشيخ محمد الدالي بلطه، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2001، ج2، ص 40 ـ 46.

(187) انظر: جمال مقابلة، **حادثة الإسراء والمعراج وتجلياتها في النثر العربي**، أطروحة دكتوراه (مخطوط مرقون)، الجامعة الأردنية 1996، ص 42.

(188) مثل: رسالة الغفران، والإشارات الإلٰهية للتوحيدي، وحيُ بن يقظان لابن طفيل، =

ويمثّل أدب المعراج استعادة رمزيّة للتجربة الأولى، تجربة الرسول، صلى الله عليه وسلّم، فالمعراج مُضيٌ في الكشف واليقين، ولهذا فإنّ المتصوفة يعدّون المعراج بناءً مركزيّاً في معارفهم وركناً رئيسيّاً في تكوينهم الصوفي، إذ يعدُّون أنفسهم الامتداد الحقيقي للنبي محمد، صلى الله عليه وسلّم، الذي كان يدعو الله قائلاً: «ربِّ زدني علماً». فالإسراء والمعراج بهذا المعنى، تتويجٌ لهذا الدّعاء. ففي حادثة الإسراء والمعراج اطّلع محمّد ﷺ، على أمورٍ عظيمةٍ لم تكنْ متاحة لغيره من الأنبياء[189].

الملامح الفنية في مِعراج ابن عربي

يُمثل كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى، شكلاً أدبيًا يختلف عمّا ألفناه من كتاباتٍ، إذ إنه يحوي عدة أشكال داخل جسده الذي يَظهر متماسكاً وصلباً في مستوياته كلّها، فهو يتضمّن سرداً كثيفاً يفتح القراءة على آفاق قصيَّة، وينطوي على نصوص شعر ذات شفافيّة رفيعة، ويقوم على منظومةٍ رمزيّةٍ عجيبةٍ، ويتضمن شخوصاً وحواراتٍ لا تنتهي. فما هو هذا الشكل؟

إنّه سيرةٌ معرفيةٌ صوفية ينثرها ابن عربي أمام قارئيه المفترضين وهم المتصوفة الكبار، فهم المقصودون بالخطاب، ليس هذا فحسب بل إنَّ ابن عربي يجعل من المتصوفة أسرى العرفان والكشف والرتب النبوية الرفيعة. يقول ابن عربي: «**أما بعد فإني قصدتُ معاشرَ الصوفية، أهلَ المعارج العقلية، والمقامات الروحانية، والأسرار الإلٰهية، والمراتب العليّة القدسية في هذا الكتاب المنمّق الأبواب المترجم بكتاب الإسرا إلى مقام الأسرى، اختصار ترتيب الرحلة من العالم الكوني إلى الموقف الأزلي. وبيّنت فيه كيف ينكشف الكتاب بتجريد الأبواب لأولي البصائر والألباب، وإظهار الأمر العُجاب، بالإسراء إلى رفع الحجاب**»[190].

إنَّ غاية ابن عربي في هذا الكتاب واضحة تمام الوضوح، إذ إنَّ المباهاة التي

= فالكتابات السردية العربية كلها، غرفت من نص الإسراء والمعراج، إمّا رموزاً وإمّا نظاماً في السرد.

(189) انظر: حادثة الإسراء والمعراج وتجلياتها في النثر العربي، ص 79.

(190) كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى، ضمن: «رسائل ابن العربي»، ص 198.

يُعلنها كفيلةٌ بكشفِ التعالي الذي تستبطنه المقاصد؛ فبنية القصد حاضرة بوصفها استراتيجيّة مُعلنة: إذ إنه يُحدد شريحة القراء التي يستهدفها في التداول، وهو عندما يحددها، على وجه التعيين فإنه يمنح خطابه شرطاً إنجازيًا. وبمعنى آخر فإنه لا يمكن لِقرّاء من خارج الشريحة المُستهدفة بالخطاب أنْ يُفلِحوا في تحصيل المقاصد، ورصد محمولات الخطاب. وبذلك فإنَّ هذه التقنيّة السرديّة تُتيح حضور الخطاب بوصفه نظاماً علاماتيًا يفرض مخططاً لتفكيكه، فهذا النوع من الخطابات لا يؤمن جانبه إذْ إنَّ أيَّ انحرافٍ عن مخطط التفكيك سيؤدي إلى انهيار النظام. وبذلك فإنَّ ابن عربي يؤكد تفوّقَ معراجه، وانطواءه على مستويات معرفيّة عجيبة، فحيازة هذه المعارف كفيلةٌ بإثبات تفوّق ابن عربي على معاشر الصوفية.

ويقدّم ابن عربي، كتابه مزوَّداً بآليّات قراءته، ولذلك فإنه ليس مسؤولاً عن عدم الفهم الذي ينتج، آناء القراءة، فكل تعثر في القراءة إنما يعود إلى القارئ وحده، يقول ابن عربي، عن مِعراجه:

«... مِعراج أرواح لا مِعراج أشباح، وإسراء أسرار لا أسوار، رؤية جنان لا عنان. وسلوك معرفة ذوق وتحقيق لا سلوك مسافة وطريق، إلى سموات معنى لا مغنى، ووصفت الأمر بمنثورٍ ومنظوم، وأودعته بين مرموز ومفهوم، مسجّع الألفاظ ليسهُل على الحُفّاظ، وبيّنت الطريق، وأوضحت التحقيق، ولوّحت بسرّ الصديق، ورتّبت المناجاة بإحصاء بعض اللغات...»[191].

إنَّ هذه الاستراتيجية تكشف عن تحدٍّ يطرحه ابن عربي، منذ البداية، فهو بتقديمه مسارات الكتاب للقارئ يصبح خارج النَّص، وهذا يعني أنَّ الإخفاق الذي يحصل هو مسؤولية القارئ، فالقارئ، مهما كان أمره، يظلُّ أقلَّ منزلة من ابن عربي. يقول ابن عربي: **«فإنه لا يفهم كلامي، إلاّ من رقا مقامي...»**[192] إنَّه تحدٍّ سافرٌ طافحٌ بالاستفزاز يدلُّ على الثقة المطلقة التي يتمتع بها ابن عربي.

خلع النعلين

يكشف هذا التركيب عن حضور دلالي عميق، يحيل إلى بنية نصيّة قرآنيّة،

---

(191) نفسه، ص 198.

(192) نفسه، ص 199.

فقد جاء في الآية القرآنية ما نصه: ﴿إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ إِنَّكَ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوٗى﴾[193]، وسوف تكشف بنية الأمر ثلاثة محاور، الآمر: وهو الله، ومأمور: وهو موسى، عليه السلام، وخطاب الأمر: وهو خلْع النعلين. فما هي دلالة الخلع؟ وما دلالة النعلين؟

إنَّ تحليل هذه الدلالات ستتولاه نصوص ابن عربي نفسُها.

النص الأول: وهو الحوار الذي جرى بين السالك (ابن عربي)، والفتى الروحاني (عصام)، وهي شخصية سرديّة إذ إنها لا تتمتع بأي حضور فعليّ، بيد أنّ حضورها في مستوى السرد يمنحها الأبعاد الكثيرة، ولنستمع إلى هسيس النص:

«قال السالك: فلقيت بالجدول المَعين... فتىً روحاني الذات، ربّاني الصّفات، يومِئُ إليّ بالالتفات. فقلت: ما وراءك يا عصام، قال: وجودٌ ليس له انصرام... قلت له: فأين تريد، قال حيث لا أُريد، لكني أُرسلت إلى المشرقين، إلى مطلع القمرين، إلى موضع القدمين، آمراً من لقيت بخلع النعلين»[194].

النص الثاني: هو الخَلع الذي تمَّ على مشارف وادي القدس قبل العروج، يقول ابن عربي:

«قال السالك: ثم أشرفت من الهوى على الوادي المقدّس، فقال لي الرسول: اخلع نعليك ولا تَيأس، فخلعت ثم ارتحلت. . .»[195].

النص الثالث: وهو النص الذي يستدعي فيه ابن عربي شرط المثول في الحضرة الإلٰهية يقول ابن عربي:

أنـضِ الرّكـاب إلـى ربِّ السمـــوات ... وانبـذ عن القلـب أطـوار الكرامـاتِ
واعكفْ بشاطئ وادي القدس مرتقباً ... واخلع نِعـاليـك تـحظى بالمُنـاجاةِ
وغبْ عـن الكـون بالأسمـاء متصـفاً ... حتى تغيب عن الأوصاف بالذاتِ[196]

(193) سورة طه، آية 12.
(194) كتاب الإسرا في مقام الأسرى، ضمن: «رسائل ابن العربي»، ص 199.
(195) نفسه، ص 206.
(196) نفسه، ص 229.

إنَّ المرجع الذي يُحيل إليه خلعُ النعلين، يقدّم إجابةً مُجدِية، بيانُ ذلك ما أثبتته المرويّات التفسيريّة، يقول الزمخشري:

«قيل أُمرَ بخلع النعلين؛ لأنهما كانتا من جلدِ حمارٍ ميّت غير مدبوغ، وقيل: ليُباشر الوادي بقدميه متبرّكاً به، وقيل: لأنّ الحفوة تواضعٌ لله، ومن ثَمَّ طاف السلفُ بالكعبة حافين، ومنهم من استعظم دخول المسجد بنعليه، وكان إذا نَدَر منه الدخول منتعلاً تصدّق، والقرآن يدل على أنَّ ذلك احترام للبقعة، وتعظيمٌ لها، وتشريف لقُدسها، ورُويَ أنه خلع نعليه وألقاهما من وراء الوادي. . .»[197].

فخلع النعلين شرط لولوج القدس، وفي هذا المستوى تتحقق الوظيفة السرديّة لدلالة خلع النعلين. بيد أنّ هذا الخلع يكشف، في المعرفة الصوفيّة، عن القول بخلع الظاهر والاندغام بالباطن إذ إنه الشرط الحقيقي للمعرفة. فالظاهر يدل على الزّيف، أما الباطن فإنه يدل على الجوهر الحقيقي، وإذ كان النعلان المصنوعان من جلد الحمار يدلان على الظاهر، فخلع الظاهر، بغية الوصول إلى الباطن، يمثل جوهر التجربة الصوفيّة[198]. كما أنَّ خلع الحيوانيّة (البلادة) شرط للنفاذ إلى الحقيقة الباطنيّة. **«إنَّ استغراق الإنسان في حاجاته المادية الجسدية يمنعه من تصور الحقائق، ويتأدى به إلى نسيان سر الألوهية فيه، وبالتالي تدنيه إلى رُتبة الحيوان. ولذلك، فهو مُلزمٌ بالتجرّد عن هذه الحيوانية وخلع البشرية حتى ينفذ إلى حقيقة الباطنية وتنصاع له حقيقة النص»**[199].

كما تكشف سرديّة «الحمار» عن مستوى سيميائيّ آخر وهو الشيطان، الذي نجح في التسلل إلى جوف الحمار، واستطاع دخول سفينة نوح مما جعله يظفر بالنجاة. يقول الجاحظ:

«يُروى. . . أنَّ إبليس قد دخل جوف الحمار مرة؛ وذلك أنَّ نوحاً لمّا دخل

---

(197) **الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعُيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تحقيق: الشيخ عادل عبد الموجود والشيخ علي معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1998، ج4، ص 71.

(198) انظر: محمد بالاشهب، «التلقي المكاشف: شروطه وحدوده (ابن عربي نموذجاً)»، **مجلة علامات**، 1998، مكناس ـ المغرب، ع10، ص 7.

(199) نفسه، ص71. وانظر: نصر حامد أبو زيد، **هكذا تكلّم ابن عربي**، ص 168.

السفينة تمنَّع الحمار بعسره ونَكده، وكان إبليس قد أخذ بذنبه. وقال آخرون : بل كان في جوفه، فلمّا قال نوح للحمار ادخل يا ملعون! ودخل الحمار، دخل إبليس معه، إذْ كانَ في جوفه. قال، فلمّا رآه نوحٌ في السفينة قال: يا ملعون من أدخلك السفينة؟ قال: أنت أمرتني. قال: ومتى أمرتك؟ قال: حين قلت: ادخل يا ملعون، ولم يكن ملعونٌ غيري»[200].

فدلالة الحمار تشير إلى سهولة امتطائه لبلادته وافتقاره إلى التمييز. إنَّ استطاعة الشيطان التسلل إلى جوف الحمار دليلٌ على أنَّ الحمار حليفٌ للشيطان، وهو المستوى نفسه الذي قدمته سرديّة غواية حواء وآدم في الجنة، فبعد أنْ نجح إبليس[201] في دخول الجنة، بعد أنْ نجح في إقناع الحية بإدخاله إلى الجنة، وقد كانت صديقة لإبليس ومن خُزّان الجنة، زيّن لآدم وحواء أنْ يأكلا من الشجرة المحرمة[202]، وهذا يعني أنَّ الحمار يقترن، مثل الحيّة، بالشيطان. وهذا المستوى التأويليّ هو المراد بدلالة الحمار عند ابن عربي؛ فالباطن هو المعرفة المتحققة بفعل التوجه إلى الله دون الحاجة إلى الوسائط، وهي دلالة قصد ابن عربي إلى توكيدها لمعاشر الصوفيّة مما يعني أنَّ ابن عربي يستعير سياقاً قُرآنيًا مُحمَّلاً بالتجلّيات من أجل إيصال الإشارات إلى معاشر الصوفيّة يأمرهم من خلالها بنزع البلادة وترك مستويات التأويل الشيطانيّة، إذ إنَّ كتابه «**الإسرا في مقام الأسرى**»، يحتاج إلى التبصُّر وإعمال الذهن[203].

---

(200) **الحيوان**، تحقيق: عبد السلام هارون، مصطفى البابي الحلبي، 1938، ط1، ج2، ص 322.

(201) هناك خلاف بين المفسرين في تحديد جنس إبليس، فصورة إبليس في المخيال الديني والأسطوري تكاد تكون ضبابية، فهي صورة رمزية، تحيل على معاني التكبّر والعصيان. انظر: محمد عجينة، **موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها**، ص 64 ـ 70.

(202) انظر: أبو إسحاق النيسابوري الثعلبي، **قصص الأنبياء المسمّى عرائس المجالس**، 31 ـ 34.

(203) أشير بهذا الصدد إلى أطروحة الباحث خالد بلقاسم، **الكتابة والتصوف عند ابن عربي**، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 2004، وبخاصة القسم الثالث الذي عقده الباحث لدراسة دور اللغة في بناء مفهوم الكتابة لدى ابن عربي فقد أشار الباحث إلى انفتاح الدوالّ ومواقع المدلولات، والجمع في الكتابة، ص 113ـ 129. وأشير كذلك إلى دراسة الباحث محمد شوقي الزين، «محيي الدين ابن عربي وجاك دريدا: التفكيك، الوجود، الحقيقة»، **مجلة أوان**، تصدرها كلية الآداب في جامعة البحرين، ع 3 ـ 4، ص 160. =

رموز القدس

*** بيت الله**

تمثل القدس، في كتابة ابن عربي، بيتَ الله؛ فالله يتجلّى من خلال القدس، يقول ابن عربي:

«قال السالك: فأنشأ لي جناح العزم، وطرت في جو الفهم حتى وصلت الكرسي، والموقف القدسي...»[204].

*** الغموض والارتواء**

تظهر القدس، في هذين المستويين، بوصفها سراً غامضاً تعجز الفُهوم عن إدراكه، وبوصفها حاجة لا تنتهي، فالمُقيم في القدس لا يكاد يشعر بالعطش. يقول ابن عربي:

فعاينت من علم الغيوب عجائبا تُصان عن التذكار في رأي من وعى
ومن قائم بالحال في بيت مقدسٍ فلا نفسه تظما ولا سرُّه ارتوى[205]

*** النور والبرهان**

تمثل القدس في هذا المستوى مستودع النور الإلٰهي وكنوز الحقيقة. يقول ابن عربي مادحاً معاشر الصوفيّة:

لله درّ عصابة سارت بهم نُجُبُ الفنا بحضرة الرحمن
قطعوا زمانَهمُ بذكر حبيبهم وتخلّقوا بسرائر القرآن

= فقد أشار الباحث إلى مفهوم الأصل عند دريدا وابن عربي مُشيراً إلى أنّ الأصل عند دريدا هو مجرد مفارقات أو تشتيتات، وهو عند ابن عربي مجرد تجليات. ص 161. وتنبغي الإشارة إلى مقترب حميد لحمداني في كتابه: **القراءة وتوليد الدلالة: تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي**، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط1، 2003، إذ يرى لحمداني أنّ التأويل عند ابن عربي يرتبط برؤية شمولية، وأنّ التوليد المتسلسل للدلالات يؤول في النهاية إلى أصل واحد هو تجلي الحق تعالى. انظر المبحث الذي وضعه تحت عنوان: **الدليل والتأويل بين بورس وابن عربي**، ص 167 ـ 179.

(204) كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى، ص228.

(205) نفسه، ص 238.

ورثوا النبي الهاشمي المصطفى   من أشرف الأعراب من عدنانِ
ركبوا بُراق الحب في حرم المنى   وسروا لقدس النور والبرهانِ[206]

أما حضرة القدس فقد وردت عدة مرات[207]، دلالة تجلي الحق، جلَّ وعلا، ليُصبح التقديس الانكباب على العبادة وحضور الله في قلب الإنسان، ذلك أن «البيت المقدَّس: هو القلب الطاهر من التعلُّق بالغير»[208].

تتجلى القدس في كتاب الإسرا، بحيث تتجاوز البُعد المكاني ليُصبح حضورها احتفاءً بالرموز التي في القدس، كما تكتسي بها هذه المدينة.

---

(206) نفسه، ص 241.
(207) نفسه، ص 254، و ص 257 و ص 216.
(208) القاشاني، اصطلاحات الصوفية، ص 20.

الفصل الثاني

تمثُّلات السلطة
في السرد العربي القديم

المبحث الأول

توطيد السلطة: شعرة معاوية وأوهام الذات

تمثل النصوص الأدبيّة، التي تتناول أخبار معاوية بن أبي سفيان وقصصه، خطاباً متكاملاً ينطق بمفاهيم السلطة وآليّاتها وطرق عملها في الفكر والممارسة. وهنا ينبغي التفريق بين السلطة بوصفها ممارسة والسلطة بوصفها فكراً، إذ ترتبط الممارسة بتطبيق السلطة فعليًا في زمان ومكان معينين، في حين يرتبط الفكر بالتقاليد والمفاهيم المبثوثة في النصوص التي تنبئ عن تطبيق السلطة، فنحن لم نعاصر معاوية بن أبي سفيان ولم نتثبّت من ممارسته السلطة، لكننا نعتمد على تلك النصوص التي تُخبرُ عن ممارساته.

لقد كان معاوية بن أبي سفيان يصدر في خطابه عن تعالٍ وتفوّق إذ يرى أنّه رجل قريش الثاني بعد الرسول ﷺ، وأنّ قريشاً تدين له بالفضل العظيم، والنص الآتي يُثبت هذه الدلالات:

«قال معاوية: معاشرَ قريش، ما بالُ الناس لأمّ وأنتم لِعَـلّاتٍ[1]؟! تقطعون ما أمر اللهُ أن يوصَل منكم، وتُباعِدون ما قرَّب اللهُ؛ كيف تُرْجَوْنَ لغيركم وقد عجزتُم عن أنفسِكُم؟ تقولون كفانا من الشَّرفِ مَنْ قَـبْلَـنا، فعندها ترميكم الحُجّة فاكفوه مَنْ بَعْدَكم! إنكم كنتم رِقاعاً في جُيوب العرب، قد أُخرجتم من حرمِ ربِّكم، ومُنِعتُم تُراثَ نبيِّكم حتى جمعكُم الله برجلٍ منكم، فردّكم إلى بلدِكُمْ، وأخذَ لكم ما أُخِذَ منكم، فجمعتُ لكم مكارمَ العرَبِ، ودفعتُ عنكم مكايدَ العجَم، فارغبوا في الأُلفة التي أكرمتُكم بها، وإيّاكم والفرقة فقد حذَّرتكُمْ نفسَها»[2].

---

(1) العلّات: هنّ الضرائر، وهي كناية عن تفرُّق أبنائهن.

(2) التوحيدي، البصائر والذخائر، تحقيق: وداد القاضي، دار صادر، بيروت، ط4، 1999، م2، ج3، ص 26.

يتضمَّنُ هذا النصّ ثنائية دلالية تتأسّس حول الوحدة والفرقة، إذ يقوم معاوية بتشخيص حالة قريش المصابة بالفرقة والبلبلة، والنزاع؛ والسببُ، كما يحدده معاوية، هو عدم التفاف قريش حوله.

إنَّ تشخيص معاوية لحالة قريش يتّسم بالحدّة، فهو يعيبهم ويفضح تقاعسهم عن نيل الشرف. فقريش، حسب معاوية، تمتلك ذهنية ماضوية؛ فهي تعوّل على رصيد الشرف الذي حقّقه أجدادهم وآباؤهم في الماضي، مُسْتَنِدَةً إلى حجة فاسدة إذ ترى أن الشرف قد انقطع عنها. في حين أنَّ معاوية يرى إمكانيّة مواصلة مسيرة الشرف والمجد القديم وذلك عن طريق التكاتف والالتفاف حول خطاب السلطة الذي يقدر على تحقيقه.

يأخذ معاوية باستعراض أقسى الهزات التي مُنيت بها قريش بدءاً من هجرة المسلمين إلى المدينة وكيف أصبحوا **«رقاعاً في جيوب العرب»**، بعدَ أنْ كانت العرب تخطب ودّهم وتطلب الاتصال بهم. كما أنَّ الإشارة إلى تراث النبي تنطوي على اعتداد معاوية بانتسابه إلى قريش، وهو نسبٌ قبليٌّ يقوم على استثارة رابطة الدم والقرابة بين أفراد القبيلة. فسلطة معاوية تستند إلى رصيد قَبَلي يقوم على الاعتداد بالقبيلة ورصيدها المتفوق دينيًا ولغويًا واجتماعيًا واقتصاديًا. كما أنَّه كان يطرب للثناء الذي يتعلّقُ بهذا الجانب، فقد **«دخل المسوّر على معاوية فقال له: كيف تركت قريشاً؟ قال: أنت سيّدها يا أميرَ المؤمنين، أعلاها كعباً، وأسودُها أباً، وأرفعها ذِكراً، وأجلُها قَدْراً»**[3].

إنَّ معاوية يضع نفسه مقابلاً لقريش، فهو مفرد بصيغة الجمع، ويُمكنُ ملاحظة ذلك من خلال الإشارة إلى الجملة الطويلة: **«قد أُخرجتم ...... حتى جمعكُم الله برجلٍ منكم، فردّكم إلى بلدِكُمْ، وأخذَ لكم ما أُخِذَ منكم»**، التي تهيمن فيها بنية الفعل المبني للمجهول، إذ تكرر ثلاث مرات (أُخرجتم، مُنعتم، أُخذ منكم)، إنَّ غياب الفاعل يُجسِّد حضور قيم الصَّغار والذل التي مُنيت بها قريش، جراء تفرّقها وعدم التفافها حول الزعامة القرشيّة، فالفاعل المحذوف تركيبياً معلومٌ دلالة وهو قبائل العرب التي تكالبت على قريش بعد أن تفرقت

(3) **البصائر والذخائر**، ج8، ص 210.

ووهنت، مما يعني أنَّ الخطاب يحيل على المواجهة الدائرة بين قريش والقبائل العربيّة، فضعف قريش يؤدي إلى تماسك القبائل العربيّة التي تتحين فرصة الانقضاض على مركزية قريش وسلطتها الثقافيّة.

فمعاوية يسعى إلى توطيد سلطته بإثارة النزعة القبلية في نفوس قريش، وتذكيرها بمصالحها وما ينتظرها من مصالح وفرص إذا ما تمسّكت بمعاوية. وقد أورد التوحيدي خبراً يبيّنُ موقفَ معاوية من قريش ونصُّه:

«قال معاوية لقريش في خلافته: أنا أقع إذا طرتم، وأطير إذا وقعتم، ولو وافق طيراني طيرانكم لاختلفنا، هذا يحتاج إلى تفسير إلاّ عند من هو أعلم ممن هم في طبقتي»[4].

ومعاويةُ يكشف نزعته السلطويّة بشكل سافر، حتى إنه يسوّغ سلطته ومكانته بإرادة الله الذي جمع قريشاً به، فمن تمام شكر الله على هذه النعمة التفاف قريش حول معاوية الذي استطاع أن يحقق الألفة وإدخالَ قريش إلى الحرم، واستعادة تراث النبوة، واسترداد ما أُخذ من قريش.

قريش	معاوية
مُخرَجُون من الحرم	إدخال قريش الحرم
ممنوعون من تراث النبي	استرداد تراث النبي وجعله في قريش
أُخِذَتْ سيادتُهم	استعادة السيادة

ليس ذلك فحسب بل إنَّ معاوية نجح في بسط نفوذه خارج الجغرافيا العربيّة فهو يملك أفقاً استشرافيًا إذ إنَّ تطلعاته ليست آنيةً وقريبة وإنما تمتد لتشمل المستقبل وما هو خارج حدود الفضاء العربي.

إنّ خطاب معاوية ينطق بدلالتين، دلالة الترغيب المتمثلة في حصول قريش على القوة والسلطة، واسترداد الشرف المفقود والألفة، ودلالة الترهيب المتمثلة في تراجع قريش وصَغارها، فصورة قريش كما قدّمها خطاب معاوية، صورة مشوّهة وضعيفة، في حين أنَّ صورة معاوية ناصعة وقويّة. فمعاوية هو صانع مجد قريش الجديد، وعليها أنْ تدعم سلطته لتسترد أمجادها وشرفها.

(4) نفسه، ج1، ص 194.

العطايا والموالاة

للعطايا دورٌ كبيّر في توطيد سلطة معاوية الذي أدرك أهميّة المال في تذليل العقبات التي تواجه مشروع سلطته، فالمال وسيلة لإرضاء الخصوم، واستمالة العلماء وكبراء القوم. ليس هذا فحسب بل إنَّ معاوية كان يربط بين الولاء والطاعة من جهة والعَطيّة من جهة ثانية. بيد أنَّ بعض العارفين بأبعاد هذه المعادلة لم يتورّعوا عن توجيه نقدهم المباشر لمعاوية الذي كانت مخططاته تواجه، في كثير من الأحيان، معارضة قوية والنص الآتي يجسّد هذا التصور:

«خطب معاوية الناس فقال: إنّ الله تعالى يقول في كتابه: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[5]، فعلام تلومونني إذا قصّرتُ في أُعطياتكم؟ فقام إليه الأحنف فقال: إنّا والله ما نلومُك يا معاويةُ على ما في خزائن الله، ولكنْ على ما أنزله إلينا من خزائنه فجعلته في خزائنك وحُلْت بيننا وبينه. قال: فكأنما ألقمه حجراً»[6].

إنَّ ردَّ الأحنف بن قيس يُشكِّلُ رفضاً كاملاً للمنطق الجبريّ الذي يحاول معاوية فرضه، فعندما يربط معاوية العطايا بخزائن الله فإنما يحاول أنْ يجعل من نفسه وصيًّا على هذه الخزائن، ليربط بين العطايا والولاء في علاقة السبب بالنتيجة. فالعطايا هي نتيجة الولاء، وعندما تتوقف العطايا فإنّ ذلك راجع إلى عدم تحقق الولاء مما يعني أنّ موالاة معاوية جزء من الإيمان بالله.

ونظراً للإمكانات العديدة التي استطاع معاوية تحقيقها نتيجة ولايته على بلاد الشام، فقد نجح في تحقيق مكاسب ومغانم كثيرة دعَّمت سلطته وقوَّت مركزه، وجعلت الناس يتهافتون عليه؛ تقرباً منه ونيلاً لامتيازاته المختلفة. لقد مثّلت حظوظ معاوية بن أبي سفيان الاقتصاديّة مجالاً مهمًا في استقطاب الناس[7] ولعلَّ في ما أورده التوحيدي تأييداً لهذه الفكرة:

---

(5) سورة الحجر، آية: 21.

(6) التوحيدي، البصائر والذخائر، م5، ج9، ص 84.

(7) انظر: حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط6، 1988، ج1، ص 438.

«وقال عليُّ بن أبي طالب، كرّم الله وجهه، لرجل من بني تغلب يوم صِفّين: أآثرتم معاوية؟ فقال: ما آثرناه، ولكنّا آثرنا القَسْبَ الأصفر، والبُرّ الأحمر، والزيت الأخضر»(8).

وكانت الأموال وسيلة معاوية الأولى في إسكات الناس وضمان ولائهم، ولم يسلم من ذلك فقهاء المسلمين وعلماؤهم الذين كانوا يؤثرون التغاضي عن تجاوزات معاوية وقراراته الذاتيّة، بيان ذلك الخبر الذي أورده أبو العباس المبرد (ت 285هـ):

«ورُوي أنّ معاوية بن أبي سفيان لـمّا نصَّبَ يزيدَ لولاية العهد أقعده في قُبَّة حمراء، فجعل الناسُ يُسلِّمون على معاوية، ثمّ يميلون إلى يزيدَ، حتى جاء رجلٌ ففعل ذلك، ثم رجع إلى معاوية، فقال: يا أمير المؤمنين، اعلمْ أنّك لو لم تُولِّ هذا أمور المسلمين لأضعتَها ـ والأحنف جالسٌ ـ فقال له معاوية: ما بالُك لا تقول يا أبا بَحر؟ فقال: أخاف الله إنْ كذبت، وأخافُكم إنْ صَدقتُ. فقال: جزاك الله عن الطاعة خيراً! وأمر له بألوفٍ، فلمّا خرج الأحنف لقيَهُ الرجلُ بالباب، فقال: يا أبا بحر، إني لأعلمُ أنّ شرَّ من خلق اللهُ هذا وابنهُ، ولكنّهم استوثقوا من هذه الأموال بالأبواب والأقفال، فلسنا نطمعُ في استخراجها إلا بما سمعت، فقال له الأحنفُ: يا هذا أمْسِكْ، فإنّ ذا الوجهين خَليقٌ ألاّ يكونَ عند الله وجيهاً»(9).

تكشف هذه السرديّة عن آليّة نظام السلطة الذي كان سائداً في مجالس معاوية، وكان شرط ارتيادها الإقرار بخطاب معاوية مهما كانت أبعاده. الأمر الذي يحْتِمُ على العقلاء أنْ يلوذوا بالصمت اتقاء لشر معاوية وحلمه الماكر. إنَّ المجلس في هذا الخبر ليس حيزاً مكانيًا محايداً وإنما هو نظام ثقافي يزْخَرُ بالمعطيات التي تفرض مفاهيم معينة، فهو يشترط قناةَ تخاطُبٍ معينة لأنَّ رأس المجلس هو أعلى تمثيل سلطويّ؛ فمعاوية يملك القرار الدينيّ والدنيويّ. وهذه الصيغة التواصليّة عقدٌ ضمني لإنجاز الخطاب بمعنى أنَّ الجالسين كلهم يصدرون عن وعي تام بتراتبيّة الخطاب،

(8) الإمتاع والمؤانسة، ج2، ص 63.

(9) الكامل، تحقيق: محمد أحمد الدّالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1993، ج1، ص 66.

فمعاوية يدرك، تماماً، أنَّ على الجالسين مباركة حدث تولية يزيد العهد[10]، فقد عمد إلى إيجاد صيغة لهذا الحدث، فجعله على هيئة احتفال مهيب، ومن الطبيعيّ أنْ يسبق هذا الاحتفال إعلان كبير يتناسب مع هذا الاحتفال، بمعنى أنَّ التجهيزات، والمدعوين، والحاضرين، ونظام تداول الحدث تعدُّ جزءاً من الحدث نفسه، أي أنها ستكون شرطاً أوليًا لتداول الخطاب. فهذا الحدث لا يحتاج من الحاضرين أنْ يُشيدوا بحكمة معاوية، لأنه نَصَّبَ يزيد لولاية العهد، فهذه الدلالة لا تحتاج إلى فضل بيان وإشادة، بل على العكس من ذلك، فإنّ التصريح بها يُبرزُ سذاجة القائل، واستخفافاً بمعاوية الذي تقتضي طبيعة الأمور أنْ يكون حصيفاً في رأيه، أي أنَّ جملة الرجل **«اعلمْ أنّك لو لم تُولِّ هذا أمور المسلمين لأضعتَها»** تنمُ على جهل بمخاطبة الخلفاء والأمراء وتنطوي على استهانة بقرار معاوية القاضي بتولية يزيد العهد.

ثَمَّ إنَّ ترتيب المُبايعة والمباركة الفني يقضي بالسلام على معاوية ثم التوجه ليزيد لتهنئته ثم الجلوس في المكان المحدد، بمعنى أنَّ اللباقة والنظام يفرضان على الحاضرين التَّقيّد بهذه الضوابط الجوهرية، فجلوس الشخصيات في هذه المناسبات خاضع لمنازلهم السلطوية ومواقفهم الثقافية من السلطة. وبعبارة أخرى فإنّ أدوار الشخصيات ووظائفها السرديّة هي التي تحدد أمكنة جلوسهم[11]. إنَّ الرجل الذي رجع ثانية إلى معاوية بعد أنْ هنَّأ يزيد قام بانتهاك توزيع الأدوار وأمكنة الجلوس، فهو لم يعمل بما تفرضه تقاليد المبايعة والمُباركة، ثَمّ إنّ خطابه

---

(10) تمثّلُ رسالة الجاحظ الموسومة بـ «النابتة» خطاباً فكرياً قاسياً ندّد فيه الجاحظ بمعاوية وخلافته الظالمة، فحسب الجاحظ فإنَّ معاوية مارس انتهاكات كبيرة كان يحتكم فيها إلى الاستبداد والقهر والجبر. يقول الجاحظ: «وليس قتل حُجْر بن عديّ، وإطعام عمرو بن العاص خراج مصر، وبيعته يزيد الخليع، والاستئثارُ بالفيء، واختيار الولاة على الهوى، وتعطيلُ الحدود بالشفاعة والقرابة، من جنس جَحد الأحكام المنصوصة، والشرائع المشهورة، والسُّنن المنصوبة». رسائل الجاحظ، تحقيق وشرح، عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991، م1، ج2، ص 11. ويرى الدكتور نهاد الموسى أنَّ في عبارة الجاحظ الواردة خللاً ناجماً عن سقط أحد الحروف، فالمعنى، وفق العبارة لا يستقيم، والتقدير هو «ليس قَتْلُ حُجْر بن عديّ... إلاّ من جنس جحد الأحكام...».

(11) كانت العرب تدرك جيداً دلالات البعد والقرب المكانيين فكانت تقول في أمثالها: «هو مني مزجر الكلب، وموضع القابلة، ومناط الثريا».

لمعاوية ينطوي على جهل كبير؛ فمن غير اللائق أنْ يعلن هذا الموقف على رؤوس الأشهاد لأنه يكشف انتهازيّة واضحة فقد اغتنم فرصة المبايعة ليتقرّب من معاوية تملُّقاً وخداعاً. لكنّ معاوية ليس معنيًا بمثل هذه الأدوار والخطابات وإنما هو محتاج لأدوار تصدر عن شخصيات تملك تأثيراً قويًا مثل مواقف الأحنف بن قيس الذي تحكي عنه الروايات أنه إذا غضِب غَضِب لغضبه مائة ألف فارس لا يسألون في أي شيءٍ غضب، لذلك قام معاوية بإحداث استدارة سرديّة في الخطاب حيث وجه سؤاله للأحنف، الذي كان صامتاً، عن دواعي صمته، فمعاوية لا يريد من الأحنف أنْ يُجيب الرجل نيابة عنه فحسب، وإنما يريد اختبار موقفه من حدث المبايعة، كما أنّه يريد منه أنْ يكون شريكاً في إنتاج مفاهيم السلطة، وبعبارة ثانية، فإنّ وظيفة الأحنف السرديّة، من وجهة نظر معاوية، أنْ يُدافع عن مواقف السلطة ويسوّغ خطابها.

إنّ بنية الخبر السرديّة تشير إلى أنّ الأحنف كان قريباً من معاوية عندما فاجأه الرجل بخطابه المتهافت، وهذا يشير إلى أنّ وسائط تداول خطاب المبايعة تقوم على قوانين معينة، فموقع جلوس الأحنف هو إشهار معلن عن موقعه من السلطة، أو المكانة التي سيحظى بها. لكنّ المدهش في الأمر أنّ استجابة الأحنف كانت مُخالفةً لتوقعات معاوية الذي كان يأمل أنْ يُصرِّح الأحنف بموقف إيجابيّ من ولاية يزيد فمن شأن هذا الموقف أنْ يُضفي شرعية ثقافيّة على ولاية يزيد التي لم تكن مستوفية لشروطها الثقافية، إضافة إلى الرواج الذي ستحظى به شهادة الأحنف على ألسنة الناس فهذه الشهادة ستحقق انتشاراً إعلاميًا واسعاً. إنّ إجابة الأحنف هي مركز هذا الخبر وعماده، فمعاوية يتلهف لسماع إجابة الأحنف ليحقق ثلاثة أهداف معاً:

* إنقاذ الموقف وذلك للخروج من محنة خطاب الرجل الساذج، لأنّ الخطاب ما يزال مُعلَّقاً، فالرجل ينتظر ردًا.

* اختبار مواقف الأحنف الحقيقيّة من ولاية يزيد.

* الخروج بشهادة مبايعة من الأحنف، لتصبح إعلاناً قويًا لخطاب الولاية.

لكنَّ ردَّ الأحنف كان مُخيِّباً لآمال معاوية وأهدافه التي كان يطمح في إحرازها، إنَّ خطاب الأحنف يتَّسم بكونه خطاباً مُراوغاً، فالأحنف عالم بالإجابة التي يريدها معاوية لكنَّه لم يقدِّمْها لعلمه بأهمية الخطاب الذي يتأسس عليها، فعبارة **«أخاف الله إنْ كذبت، وأخافُكُم إنْ صَدقتُ»** تتضمَّن تحفُّظاً على ولاية يزيد. كما أنَّ هذه العبارة تنطوي على مبدأ حذف سرديّ إذْ إنَّ موضوعَيِ الكذب والصدق مجهولان، بمعنى آخر ما الكذب الذي يخشى الأحنف عقابه من الله؟ وما الصدق الذي يخشى عقابه من معاوية؟

لا بدّ من تحليل بنية الجملة وربطها ببنية النص اللسانيّة حتى تتكشّف الأمور، وهنا تظهر محددات الجملة اللسانيّة وهي:

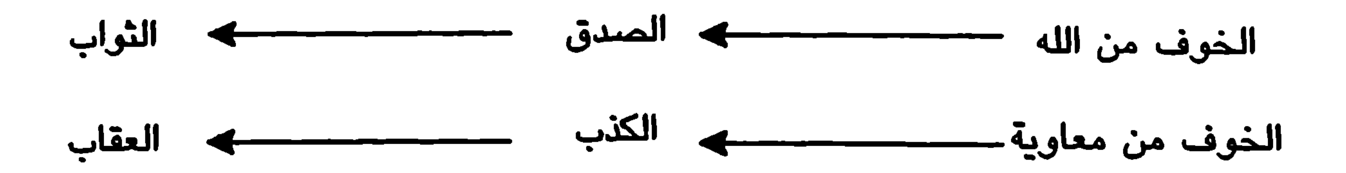
* بنية الشرط التي تقوم على قانون تقديم الجواب الشرطي، مما يعني أنَّ الأحنف يستحضر النتيجة قبل السبب فهو يدري أين يضع قدميه، كما أنّ هذا التقديم هو مؤشر دلالي على خطورة موقف الأحنف وأهميته فهو موقف أصيل وليس مجّانيًا وعابراً.

* تكرار فعل الجواب وهو يُظهر ذكاء الأحنف الذي استطاع أنْ يكون محايداً؛ فعندما يجعل الخوف من الله ماثلاً أمامه فإنما يقوم بالتملُّص من محاولة استدراجه ليكون ناطقاً بالباطل، ثمّ إنه بجعل الخوف من الله مانعاً دون التَّزلُّف لمعاوية فإنما يقوم بدفع معاوية إلى بذل جهود إضافية لنيل الموقف الذي يريد، وبمعنى آخر فإنَّ ردَّ الأحنف المراوغ هو مساومة مُعلنة على الموقف، فهو لا يُقدِّمُ مواقف مجانيّة وإنما يسعى للحصول على مقابل كبير يناسب حجم الموقف.

إنّ دلالَتَيِ الكذب والصدق تتبلوران في ضوء هذا التحليل، فالكذب هو أنْ يقول الأحنف: إنّ يزيد يصلح للولاية. أمّا الصدق فهو أن يقول: إنّ يزيد لا يصلح للولاية[12].

(12) لقد واجه قرار ولاية يزيد احتجاجاً كبيراً في صفوف المعارضة الإسلامية التي كانت تقف من بني أمية موقفاً خلافياً، ويورد السيوطي أنَّ معاوية عندما ولَّى يزيد العهد، سنة =

وسوف تكون دلالة الصدق موقفاً سلبيًّا من معاوية، بمعنى أنّ عدم صلاحية يزيد للولاية يعني أنَّ قرار معاوية خاطئ، وأنّه قرار شخصي صادر عن ذاتيّة مفرطة، فيزيد ليس مؤهلاً لولاية العهد. أمّا دلالة الكذب فتتضمّن تملُّقاً واضحاً، ثمَّ إنَّ الأحنف أراد التزلُّف لـمّا اختار هذه الطريقة الـمباشرة التي تفقده الهيبة والتقدير.



لكنَّ معاوية يختم خطابه بالرضى عن الأحنف الذي لم يُعلن موقفاً واضحاً، مع أنَّ الموقف هو ما تمّ إيضاحه في التحليل اللسانيّ، لذلك، وإدراكاً لخطورة هذا الموقف البَيْنِيّ سيسارعُ معاوية لإنقاذ الأمر لِيظهرَ للجالسين أنّ الأحنف مؤيد لولاية يزيد، وحتى يستميل الأحنفَ إلى صفوف سلطته. إنَّ العطيّة، وفق منطق معاوية السلطويّ، ثمرة الطاعة.

بيد أنَّ ردّ الأحنف لم يكن إطاعة واضحة، لكنَّ معاوية ترجم ردّ الأحنف وجعله طاعة. فردّ الأحنف هو سكوت على خطأ معاوية وقراره الاستبداديّ. فالسلطة، وفقاً لحسابات معاوية، لا تريد موافقة العلماء والكبراء على ممارستها لكنَّها تسعى إلى تحييدهم وإسكاتهم، وسوف تكون نتيجة الحياد والسكوت نيلَ العطايا والامتيازات.

الحياد والسكوت ←——— الطاعة ←——— العطيّة

= خمسين للهجرة، طلب مبايعة أهل المدينة فاحتجوا، فقال عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق: إنّ تعيين الأبناء سُنَّةُ كسرى وقيصر. **تاريخ الخلفاء**، ص 196. وانظر: إمام عبد الفتّاح إمام، **الطاغية**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1997، ص 233 ـ 249. ويرى محمد عابد الجابري أنَّ خطاب معاوية في السياسة والسلطة يُمثّلُ قطيعة مع خطابات الخلفاء السابقين وأنّه خرج عن سنتهم واستحدث، لنفسه، نظاماً جديداً. انظر الفصل السابع الموسوم بـ «دولة الملك السياسي»، في كتابه: **نقد العقل العربي**، الجزء الثالث الموسوم بـ «العقل السياسي العربي»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2000، ص 231 ـ 263.

إنّ موقف الأحنف لا يختلف عن موقف الرجل المتملّق، فكلاهما متورّطٌ أخلاقيًا: الأحنف لصمته وحياده، والرجل لتملُّقه ونفاقه. لكنّ الرجل يملك مسوّغاً واضحاً لنفاقه وهو الحصول على الأموال التي أحكم معاوية وثقها بالأبواب والأقفال[13] في حين أنّ الأحنف لا يملك أي مسوغات لسكوته، ومع ذلك فإنّه يقوم بتقريع الرجل لنفاقه ويصفه بـ «ذي الوجهين» ولذلك لن يمكنَ أنْ يكون وجيهاً. ولكنْ ألا يكشف هذا التحليل عن أنّ موقف الأحنف أشد فداحة من موقف الرجل؟! ألا يدلّ على أنّ مفعول السكوت أخطر من مفعول التّملُّق؟!

إنَّ العطيّة التي نالها الأحنف هي استحقاق السكوت الطبيعي، مما يعني أنّ جزءاً كبيراً من أموال المسلمين كان يُعطى للناس لقاء سكوتهم وحيادهم[14].

الحِلْم وتدجين المناوئين

سوف يكون الحِلْمُ شعار سلطة معاوية في مختلف شؤون الحياة وطريقةً في

---

(13) يبدو أنّ استراتيجية إحكام الخلفاء على الأموال كانت نظاماً متّبعاً في التعامل مع العلماء والشعراء الذين كان عليهم إراقة ماء وجوههم لنيل العَطايا التي كانت تُعطى وفقاً للعلاقات الشخصية التي تَدخل فيها المصالح والمواقف الثقافية. يقول بشّار بن برد في هجاء آل سليمان (بن علي بن عبد الله بن العباس):

دينـارُ آل سـليـمـانَ ودرهـمُـهـم ... كـبـابـلـيّـيـن حُـفّـا بـالـعـفـاريـتِ

لا يـرُجَـيـانِ ولا يـرُجى نـوالُـهـمـا ... كـمـا سـمـعـتَ بـهـاروتٍ ومـاروتِ

وبشكل عامّ فإنَّ الخلفاء والأمراء والوزراء كانوا يفتقدون الشفافية في توزيع العطايا والأرزاق إضافة إلى تأخير أعطيات العسكر والجند. للوقوف على هذه الانتهاكات انظر: محمد كرد علي، **الإسلام والحضارة العربية**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2، 1950، ج1، ص168. و: آدم متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام**، د.ط، جزءان في مجلد، نقله إلى العربية: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1999، ص 124.

(14) كانت بعض فئات المجتمع الإسلامي المعارضة تنقد استراتيجية العطايا وشراء الذمم التي كان بنو أمية يلجأُون إليها لاستمالة الناس. يقول أبو حمزة الخارجي أحد نُسّاك الإباضية وخطبائهم: **«وأمّا بنو أمية ففرقة الضلالة، بطشهم بطشُ جبرية، يأخذون بالظّنّة، ويقضون بالهوى، ويقتلون على الغضب، ويحكمون بالشفاعة، ويأخذون الفريضة من غير موضعها، ويضعونها في غير أهلها، وقد بيّنَ الله أهلها فجعلها ثمانية أصناف، فقال: إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلّفة قلوبهم وفي الرّقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل. فأقبل صنفٌ تاسعٌ ليس منها فأخذها كلها. تلكم الفرقة =**

إدارة الأزمات وحلها. فلم يكن معاوية صِداميًا في تعامله مع الأمور، بل كان يحتال عليها ويبحث عن طرائق غير مباشرة. ولهذا السبب قال عمر بن الخطاب فيه: **«احذروا آدم قريش وابن كريمها، مَنْ لا ينام إلا على الرضا ويضحك في الغضب ويأخذ ما فوقه من تحته»**[15]. ولم يكن معاوية يستند في رأيه إلى هواه ومزاجه الخاص في الأمور التي تعرض له بل يُحكم التفكير وينظر إلى نتائج آرائه وما سينجم عن مواقفه فكان يرى أنّ أصبر الناس من كان رأيه رادًا لهواه[16].

وقد وُصِفَ معاوية بالدهاء الذي أرجعه الشعبيّ إلى الحِلم والأناة[17]، ولعلّ الحِلمَ صفةٌ أصيلة في معاوية الذي كان يُرجئُ ردود أفعاله تحسُّباً من اقتراف الأخطاء فكان حليماً عند الغضب وعافياً عند القدرة[18]. أمّا من جهة المواقف فلم يكن معاوية حدِّيًا بل كان أميلَ إلى المراوغة، وقد اشتُهرَ بقدرة فائقة على تلافي المواجهة والخسارة وكان يقول في ذلك: **«لا أضع سيفي حيث يكفيني سوطي، ولا أضع سوطي حيث يكفيني لساني، ولو أنَّ بيني وبين الناس شعرةً ما انقطعت. قيل: وكيف ذلك؟ قال: كنت إذا مدُّوها خلَّيتها وإذا خلُّوها مددتها»**[19]. ويكشف هذا الموقف عن ذكاء معاوية لا سيما عند المواجهة التي كان عليه ألا يخوضها إذا

= **تحكم بغير ما أنزل الله»**. الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط5، 1985، ج2، 124. وانظر الخبر الوارد عند المبرّد الذي مفاده أنَّ معاوية أعطى الشاعر أبا دهبل وأمره أنْ يُشبب بابنتيه .**الكامل**، ج1، 389. كما أنَّ الحجّاج بن يوسف الثقفي كان يُبددُ العطايا لقاءَ أهواء شخصية، فقد أعطى ليلى الأَخْيَليّة عطية كبيرة قوامها: المال، والثياب، والأقمشة، والأُدم (البيض من الإبل وهي أكرمها)؛ لأنها مدحته في قولها:

إذا ورد الحجّاجُ أرضاً مريضةً ... تتبّعَ أقصى دائها فشفاها
شفاها من الدّاء العُقام الذي بها ... هُمامٌ إذا هزَّ القناة ثناها

المبرّد، **الكامل**، ج1، 398.

(15) أبو عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدِّيْنَوَري (ت 276 هـ)، **عيون الأخبار**، أربعة أجزاء في مجلدين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ج1، 1973، ص 9.

(16) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج2، ص 188.

(17) الإمام جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، **تاريخ الخلفاء**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، منشورات الشريف الرضي، قمّ - إيران، ط1، 1370 هـ/ش، ص 203.

(18) انظر: المُبرد، **الكامل**، ج1، ص 65.

(19) ابن قتيبة الدينوري، **عيون الأخبار**، ج1، ص 9.

ما شعر أنه سيخسرها. فقد «قال عمرو بن العاص لمعاوية: لقد أعياني أنْ أعلم أجبانٌ أنت أم شجاع؟ فقال: شجاعٌ إذا ما أمكنتني فرصةٌ وإلاَّ تكن لي فرصة فجبان»[20].

كما أنه لم يكن يطمئنُّ للناس وطاعتهم له فكان يقظاً وينام نوم الذئب[21]، فقد ورد في الأخبار أنَّ معاوية قدم «... المدينة فدخل دار عثمان فقالت عائشة بنت عثمان: وا أبتاه، وبكت. فقال معاوية: «يا ابنة أخي إنَّ الناس أعطونا طاعة وأعطيناهم أماناً وأظهرنا لهم حلماً تحته غضبٌ وأظهروا لنا طاعة تحتها حقدٌ ومع كلِّ إنسان سيفه وهو يرى مكان أنصاره فإنْ نكثنا بهم نكثوا بنا و لا ندري أعلينا تكون أم لنا، ولأنْ تكوني بنت عمّ أمير المؤمنين خيرٌ من أنْ تكوني امرأةً من عُرْضِ المسلمين»[22].

كما أنَّ رؤية معاوية السياسية كانت بعيدة الأمد فكان يحتمل ملاحظات خصومه إذا لم تتضمن خطراً معلناً، فقد «... أغلظ رجل لمعاوية فأكثر، فقيل له: أتحلم عن هذا؟ فقال: إني لا أحولُ بين الناس وألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين مُلكنا»[23] فَحِلْم معاوية يتضمَّن قدرة على ميز اللسان من السنان، «وكان معاوية يقول: إني لا أحملُ السيفَ على من لا سيف معه، وإنْ لم تكن إلا كلمةٌ يشتفي بها مُشتفٍ جعلتها تحت قدمي، وَدَبْرَ أُذني»[24]. ومع ذلك فقد كان حلمه استبطاناً للغضب الذي كان ينجح في مواراته، فقد قال لأحد شباب قريش بعد أنْ أغلظ عليه: «يا ابن أخي، أنهاك عن السلطان؛ إنَّ السلطان يغضب غضبَ الصبي، ويأخذُ أخذَ الأسد»[25].

---

(20) نفسه، ج1، ص 163.

(21) الإشارة إلى قول الشاعر:

ينام بإحدى مقلتيه ويتّقي   بأخرى المنايا فهو يقظان نائمُ

(22) ابن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، ج1، ص14.

(23) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت310هـ)، تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك، عشرة أجزاء، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط4، ج5، 336.

(24) المبرد، الكامل، ج1، ص 288.

(25) جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 202.

ليس هذا فحسب بل نجد معاوية قادراً على الاستفادة من خصومه واستشارتهم، فكان إذا آنس منهم قدرة وعلماً استعان بهم واتخذهم أعواناً، فكان يقول:

«لقد كنت ألقى الرجل من العرب أعلم أنَّ في قلبه عليّ ضغناً فأستشيره، فيشيرُ إليّ بقدر ما يجد من نفسه فلا يزال يوسعني شتماً وأوسعه حلماً حتى يرجع صديقاً أستعين به فيعينني وأستنجده فينجدني»[26]وكان يهتم بالجانب الإعلامي فحرص على ضرورة اقتناع الناس به، فعندما سُئِلَ عن أحبِّ الناس إليه **«قال: أحبهم لي أشدهم تحبيباً إلى الناس»**[27].

إضافة لذلك، كان من تمام حلم معاوية قدرته على عدم الوقوع في الأخطاء القاتلة، فقد قال لعمرو بن العاص: **«ما بلغ من دهائك يا عمرو؟ قال عمرو: لم أدخل في أمر قط فكرهته إلاّ خرجت منه. فقال معاوية: لكنّي لم أدخل في أمر قط فأردت الخروج منه»**[28].

وكان خصوم معاوية السياسيون يُقرّونَ بحكمته ودهائه. فقد قال عبد الله بن الزبير مُخاطباً الناس:

«... لا يَبْعُدَنَّ ابن هند! إنْ كانت فيه لمخارج لا نجدها في أحدٍ بعده أبداً، والله إنْ كنّا لَنُفَرِّقُه، وما الليث الحربُ على براثنه بأجرأ منه، فيتفارقُ لنا. وإنْ كنّا لنخدعه وما ابن ليلةٍ من أهلِ الأرض بأدهى منه فيتخادعُ لنا. والله لوددتُ أنّا مُتّعنا به ما دام في هذا حجرٌ (وأشار إلى أبي قُبَيْس) لايتخوّنُ له عقلٌ و لاتنتقصُ له قوّةٌ»[29].

ولهذه الأسباب مجتمعة كان الناس يميلون إلى معاوية وسلطته القوية، فقد أورد التوحيدي ما نصُّه:

---

(26) تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج5، ص 30.

(27) نفسه، ج5، ص 336.

(28) ابن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، ج1، ص198. أمّا قدرته الإقناعية فهناك أخبار كثيرة تؤيدها من أهمها قصته مع عمر بن الخطاب الذي خرج إلى الشام تفقُّداً لأمور المسلمين. انظر: تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج5، ص 331.

(29) عيون الأخبار، ج1، ص 11.

«حضر قومٌ من قريش مجلس معاوية وفيهم عمرو بن العاص وعبد الله بن صفوان بن أمية الجُمحي وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام؛ فقال عمرو: احمدوا الله يا معشر قُريش إذْ جعل واليَ أموركم يُغضي على القذى، ويتصامُ عن العوراء، ويجرُّ ذيله على الخدائع. قال عبد الله بن صفوان: لو لم يكن هذا لمشينا إليه الضَّرّاء، ودببنا له الخمر، وقلبنا له ظهرَ الـمِجَنّ، ورجونا أنْ يقوم بأمرنا مَنْ لا يُطعمك مالَ مصر»[30].

أمّا علاقته برجاله المقربين فكانت تقوم على الحيطة والحذر فالكلُّ يمتلك القدرة على الخداع والتمويه، فقد «قيل لمعاوية: ما بلغ من عقلك؟ قال: لم أثق بأحد»[31]. لذلك كان يُبادر إلى قهرهم والسخرية منهم، ولم يسلم من ذلك أقربهم إليه، فقد «رأى عمرو بن العاص معاوية يوماً يضحك فقال له: مم تضحك يا أمير المؤمنين أضحك الله سنَّكَ؟ قال: أضحك من حضور ذهنك عند إبدائك سوءَتك يوم ابن أبي طالب، أما والله لقد وافقتَهُ منّاناً كريماً، ولو شاء أنْ يقتلك لقتلك. قال عمرو: يا أمير المؤمنين أما والله لَعَنْ يمينك كنت حين دعاك إلى البِراز فاحولَّت عيناك وربا سَحْرُكَ وبدا منك ما أكره ذكره لك فمن نفسك فاضحك أو دَعْ»[32].

(30) الإمتاع والمؤانسة، ج3، ص 181.

(31) التوحيدي، البصائر والذخائر، ج1، ص 219.

(32) عيون الأخبار، ج1، ص169. تجدر الإشارة إلى أنّ الخلفاء كانوا يتنكّرون لولاتهم ورجالاتهم ويبالغون في إهانتهم إذا ما ارتكبوا أخطاء، فقد وجّه عبد الملك بن مروان رسالة شديدة اللهجة للحجاج بن يوسف الثقفي؛ لأنّه قسا على أنس بن مالك وقال له: «لا مرحباً بك ولا أهلاً. لعنةُ الله عليك من شيخ جوّالٍ في الفتنة...». فكتب له عبد الملك بن مروان: «بسم الله الرحمن الرحيم، يا ابن المُستفرمة بِعَجَم الزبيب، والله لقد هممتُ أنْ أركلَك ركلة تهوي بها في نار جهنّم. قاتلك الله يا أُخيفشَ العينين أُصكَّ الرِّجلين، أسودَ الجاعرتين. والسلام». الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 385 ـ 386. وقد ظلّت هذه السُبَّةُ تلاحق الحجاج فانضافت إلى رصيده الثقافي، فقد أورد التوحيدي استناداً إلى المدائني ما نصه: «كان عروة بن الزبير عند عبد الملك بن مروان يحدِّثُه ـ وعنده الحجاج بن يوسف ـ فقال له عروة في بعض حديثه: قال أبو بكر ـ يعني عبد الله ابن الزبير ـ فقال الحجّاج: أعند أمير المؤمنين تُكنّي ذلك الفاسق؟ لا أمّ لك. فقال عروةُ: ألي تقول هذا لا أمّ لك وأنا ابن عجائز الجنة خديجة وصفية وأسماء وعائشة، بل لا أمّ لك أنت يا ابنَ الـمُستفرمة بِعَجَم زبيب الطائف». الإمتاع والمؤانسة، ج3، =

كما أنّه كان حريصاً على الإبقاء على المسافة الموضوعيّة مع رجاله ومجالسيه وهي مسافة تفرضها علاقة السلطة بالضرورة. وهذا الأمر كان يعلمه بعض العارفين بالسلطان وفي مجلسه، فقد دخل عليه يوماً الأحنف بن قيس «... **فأشار له إلى الوساد فقال له: اجلس. فجلس على الأرض، فقال له معاوية: وما منعك يا أحنف من الجلوس على الوساد؟ فقال: يا أمير المؤمنين، إنَّ فيما أوصى به قيس بن عاصم المِنقريُّ ولده أنْ قال: «لا تَغْشَ السلطان حتى يملَّك، ولا تقطعه حتى ينساك، ولا تجلس له على فراش ولا وساد، واجعل بينك وبينه مجلس رجل أو رجلين؛ فإنّه عسى أنْ يأتي من هو أولى بذلك المجلس منك فتُقامُ له، فيكون قيامك زيادةً له، ونقصاناً عليك». حسبي بهذا المجلس منك يا أمير المؤمنين، لعلّه أنْ يأتي من هو أولى بذلك المجلس مني؛ فقال معاوية: «لقد أُوتيتْ تميمٌ الحكمةَ، مع رقّة حواشي الكلم»**[33].

ولم يكن معاوية يتوانى عن إهانة من تسوّل له نفسه أنِ يتجاوز هذه التقاليد، بيان ذلك ما يتضمنه هذا الخبر: «**كان معاويةُ يأذن للأحنف أوّلَ من يأذن، فأذن له يوماً، ثم أذِنَ لمحمد بن الأشعث حتى جلس بين معاوية والأحنف، فقال له معاوية: لقد أحسَسْتَ من نفسك ذُلاً. إنّي لم آذنْ له قبلك إلاّ ليكون إليّ في المجلس دونَكَ، وإنّا كما نملك أموركم نملك تأديبكم، فأريدوا ما يُرادُ بكم؛ فإنَّه أبقى لنعمتكم، وأحسنُ لأدبكم**»[34].

أمّا وجهه الآخر فقد كان بارعاً في قهر الناس وإذلالهم[35]، وكان يتخيَّر أبعد الطرق وأسلمها دليل ذلك الحكاية التي ذكرها الجاحظ، وهي حكاية تدلُّ على طرق تعامل معاوية مع مناوئيه وكيفيّة إدارته الصراع معهم، ويبدو أنَّ الجاحظ كان واعياً بأهمية هذه الحكاية التي أوردها في (باب القول في الغربان). يقول الجاحظ:

= ص182. والمُستفرمة هي التي تجعل الدواء في فرجها ليضيق. والفِرام: ما تتضيّقُ به المرأة من دواء. ويرى ابن منظور أنّ عبد الملك كتب للحجاج بذلك؛ «**الأنَّ في نساء ثقيفٍ سَعَةً فهُنَّ يفعلنَ ذلك يَسْتَضِقنَ به**». لسان العرب، مادة: (فرم).

(33) الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 53.

(34) نفسه، ج1، ص 156.

(35) انظر خطبته في قريش عندما علموا أنَّ الوفاة قد حضرته، وانظر تعليق الجاحظ عليها. البيان والتبيين، ج2، ص 59 ـ 60.

«نذكر على اسم الله جُمَلَ القول في الغربان، والأخبار عنها، وعن غريب ما أودعت من الدلالة، واستُخزنت من عجيب الهداية»[36].

فالجاحظ عارف بما تنطوي عليه النصوص من دلالات، فهو لا يجمع النصوص لتشابه موضوعيّ بينها فحسب بل إنه يشير إلى الدلالات الغامضة التي تنطوي عليها، مما يدفعها إلى حدود التأويل.

النص:

«ومما يذكر للغراب ما حدّث به الحسن، عن أبي سليم، أنَّ معاوية قال لأبي هوذة بن شمّاس الباهلي: لقد هممتُ أنْ أحمِلَ جمعاً من باهلةَ في سفينة ثمّ أغرقهم! فقال أبو هَوْذَة: إذن لا ترضى باهلةُ بعِدَّتِهِمْ من بني أمية! قال: اسكت أيها الغرابُ الأبقع! وكان به برصٌ ـ فقال أبو هوذة: إنَّ الغراب الأبقع ربّما درج إلى الرَّخمة حتّى ينقرَ دِماغها، ويقلع عينيها! فقال يزيد بن معاوية: ألا تقتله يا أمير المؤمنين؟ فقال: مَهْ! ونهض معاوية. ثمَّ وجَّهه بعدُ في سريّة فقُتِلَ. فقال معاوية ليزيد: هذا أخفى وأصوب!»[37].

إنَّ هذه الحكاية لا تدلُّ على تنكيل معاوية بخصومه فحسب، بل إنّها تكشف عن دلالة أكثر خطورة، وهي أنَّ معاوية كان يقوم بتأهيل يزيد وتدريبه على كيفية القضاء على الخصوم الذين يشكّلون خطراً على سلطته[38]. لقد كان معاوية حريصاً على تذكير ابنه يزيد بآليات السلطة وثوابتها الكبرى ووصيته، في هذا المجال، تمثّلُ

(36) الحيوان، ج3، ص 410.
(37) نفسه، ج3، ص 427.
(38) يعدُّ معاوية بن أبي سفيان واحداً من الخلفاء المسلمين الذين لم يتورَّعوا عن قتل خصومهم السياسيين والقضاء عليهم. فقد كان لا يتسامح مع معارضيه السياعقائديين الذين كانوا يشكلون خطراً على سلطته. لذلك كان ينحاز، في سبيل الدفاع عن مُلكه، إلى تصفية خصومه جسدياً وعقائدياً (مطالبته لعن عليّ بن أبي طالب على المنابر). يقول عبود الشالجي: **«وأول من قتل في سبيل الاستئثار بالسلطان، في الإسلام، معاوية بن أبي سفيان، وكان يغتفر كلَّ ذنبٍ، إلاَّ ذنبَ من تعرَّضَ لسلطانه... وجاء من بعده يزيد ففعل الأفاعيل، وقتل، وأحرق، وسبى، وهدم، كلُّ ذلك في سبيل الاستئثار بالسلطان»**. موسوعة العذاب، (سبعة مجلدات) ـ الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط2، 1999، م5، ص 409.

خطاباً سلطويًا شموليًا[39]. إضافة إلى ذلك لم تكن حنكة معاوية موجَّهة نحو المجال العربي والإسلامي بل شملت الروم إذ كان يستهدفهم بقدراته العجيبة، فكان يقوم باستدراجهم للإيقاع بهم وضرب صفوفهم[40].

(39) انظر: البيان والتبيين، ج2، ص 131. و: الطبري: **تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك**، ج5، ص 322.

(40) انظر القصة التي أوردها ابن قتيبة الدينوري في: **عيون الأخبار**، ج1، ص198.

المبحث الثاني
تقويض السلطة: عصا الجاحظ والحيّات

صورة الجاحظ

كانت حياة الجاحظ (ت255هـ) الفكريّة موّارة بالأحداث المعقّدة والمتشابكة، إذ قُيّض له أن يعايش الخلافات والصراعات والفتن التي عصفت بالدولة العباسيّة، كما أنّه تأثر بالنزعات الثقافيّة والعقائديّة التي سادت في هذا العصر الذي شهد تبايناً معرفيًا ثريًا وكانت البصرة، فيه، ملتقًى ثقافيًا وعرقيًا وفدت إليه معارف الأمم المجاورة ورجالها فأدى هذا الانفتاح الحضاري إلى رفد الثقافة العربيّة بالعلوم العقليّة التي أصبح امتلاكها هدفاً أساسيًا لمقاومة الثقافة اللاعقلية. كما أنّ البصرة كانت محجّ الأعراب والشعراء الذين كانوا يقدمون إليها لتقديم علومهم ومعارفهم إضافة إلى ذلك كانت البصرة تشهد صراعاً كبيراً بين أتباع المدرستين: الكوفيّة والبصريّة[41].

وسوف يكون اتصال الجاحظ بالنَّظّام حدثاً مهماً في حياة الجاحظ الذي استطاع أن ينخرط في مجالس العلماء الكبار ويكتسب المعارف العميقة، فقد **«سمع من أبي عبيدة مَعْمَر بن المُثنّى والأصمعي، وأبي زيد الأنصاري، وأخذ النحو عن الأخفش، وأخذ الكلام عن النظّـام، وتلقّفَ الفصاحة من العرب شفاهاً بالمربد»**[42]. لكنّ اتّصاله بالنظّام دفعه إلى المواجهة الحقيقيّة مع القوى الفكرية السّائدة. لقد كان الجاحظ يمتلك تكويناً علميًا رفيعاً يقوم على نزعة عقليّة مَكينة

(41) انظر: طه الحاجري، الجاحظ، حياته وآثاره، دار المعارف، القاهرة، ط3، ص15 - ص 161.

(42) ياقوت الحموي، معجم الأدباء...، ج5، تحقيق: إحسان عباس، ص2101. وانظر: محمد كرد علي، أمراء البيان، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ط2، 1948، ج2، ص316.

أفادها من شيخه النظّام الذي أذكى في نفسه تلميذه، الذي لم يكن يتأثّم، نوازعَ التطلّع والتمحيص والنقد والاستدلال والاستنباط. وعلاوةً على ذلك، كان الجاحظُ ينطوي على إمكاناتٍ ذاتية خارقة تتمثَّلُ في براعته الفائقة في الموازنة بين منقول الأدلة من جهة ومعقولها من جهة أخرى. لكنَّ اتِّصاله بالنظّام مثَّلَ بداية مشروعٍ سياسيٍّ لا يمكنُ إغفال أثره ودوره في حياة الجاحظ ومواقفه الفكريّة والسياسيّة[43].

ونظراً لحيازته هذه المؤهلات إضافة إلى رحابة أفكاره، وتوثّب عقله، كان الجاحظ حريصاً على مُتابعة مشروعه الفكريّ وهنا كان لابدَّ له من الالتحاق بمؤسسة السلطة التي تستطيع أن تمنحه ضمانات إبداعية فُضلى. ولذلك سوف يترك الجاحظ البصرة ماضياً نحو بغداد[44] حاضرة الخلافة العباسية التي كانت تعيش عصراً معرفياً ذهبيًا، فعلاوة على أجواء الترف والجمال والقصور كانت بغداد قبلة العلم التي ينبغي على العلماء ارتيادُها كي يدشّنوا معارفهم ويحصلوا على اعتراف المؤسسة الثقافية[45].

---

(43) انظر: طه الحاجري، **الجاحظ، حياته وآثاره**، ص165 ـ 172. و: روجر ألن، **مقدمة للأدب العربي**، ترجمة: رمضان بسطاويسي ومجدي توفيق وفاطمة قنديل، المجلس الأعلى للترجمة (المشروع القومي للترجمة)، القاهرة، ط1، 2003، ص 242 ـ 243.

(44) نفسه، ص 177.

(45) يرى طه الحاجري أنَّ تكالب المثقفين على السلطة كان سبب الصراعات والفتن التي شهدتها بغداد، فقد نجحوا في توريط السلطة في هذه الخصومات. يقول الحاجري: **«... لاريب أنَّ بغداد ـ على حداثة عهدها ـ كانت أكثر من البصرة تمثيلاً للأجناس المختلفة والنزعات المتباينة، وأشد منها إتاحة لأسباب المنافسة على الحياة، والمغالبة على العيش، ثمَّ كانت تنفرد دونها بقيام السلطان ـ على أوسع صوره ـ فيها، وما زال السلطان مصدراً مستمرًا لتعقُّد الحياة بألوانها المختلفة فيما حوله... وكان سبباً في أنْ يجتمع إلى دار الخلافة الطوائف المختلفة من العلماء والكتاب وطبقات المثقفين»**. **الجاحظ، حياته وآثاره**، 224. كما استثمر المثقفون القادمون من البصرة الخلافات التي كانت سائدة في بغداد لتعزيز نفوذهم الإبداعي ومصالحهم الشخصية، فقد تحالف أبو نواس مع الفضل بن الربيع ومدحه في أرجوزته المشهورة، وهجا خصومه البرامكة فقال فيهم:

إذا ذُكِر الشركُ في مجلسٍ ... أضاءت له وجوه بني برمكِ
وإنْ تُليت عندهم آيةٌ ... أتوا بالأحاديث عن مزدكِ

الجاحظ والكتابة: بداية الاشتباك

لم تسنح للجاحظ فرصةُ دخولِ القصور التي كانت تحتفي بالشعراء والمناصرين الذين كان ينبغي عليهم أنْ يذودوا عن الخلفاء والوزراء والأمراء ويمدحوهم ويمتّعوهم. فقد كانت هذه المسائل شرطاً أساسيًا لنيل الامتيازات والحظوة. وحسب طه الحاجري فإنَّ قُبْحَ الجاحظ ودمامة خلقته كان سببًا كافيًا لاستبعاده من القصور والسلطة التي كانت ثقافتها تُمجِّدُ الجمال والترف. ونتيجة لهذا الاستبعاد سيوجِّه الجاحظ قدراته ومعارفه نحو التأليف والكتابة التي ستُحقق له حُضوراً قويًا[46].

وسوف تشهد بغداد صراع الأمين والمأمون الدّامي نتيجة الخصومة الناجمة عن الإمامة التي كانت محور التنابذ بين الروح العربية الـمُمثَّلة بالأمين والروح الفارسية الـمُمثَّلة بالمأمون الذي استطاع أنْ يتَّخذ من آل سهل، الذين ترعرع ونشأ فيهم، أعواناً ومقاتلين يدعمون سلطته. بيد أنّ المأمون سرعان ما تنكَّر لهم بعد قتل الأمين وظفره بالخلافة وعاد إلى الروح العربية الأصيلة[47].

وكانت تستشري، في دار الخلافة، صراعات تدور بين الرجلين الكبيرين[48]: ثُمامة بن أشرس، ويحيى بن أكثم اللذين دفعا الصراع إلى أقصى حدوده، فقد حاول كلٌّ واحد منهما أنْ يُقْنِعَ المأمون بوجاهة مبادئه الفكرية، فكان يحيى ابن أكثم يمثِّلُ رجال الحديث، وثمامة بن أشرس يُمثِّلُ المعتزلة[49]. وإزاء

(46) انظر: طه الحاجري، الجاحظ، حياته وآثاره، ص 177 ـ 178.

(47) انظر: نفسه، ص 182 ـ 183.

(48) لقد كانت دار الخلافة، في عهد الخليفة المأمون، مأوى للعلماء والفقهاء والقضاة الذين لم يقدِّروا فرصة التقائهم العظيمة، واحتفاء المأمون بهم وبالعلم بل أخذوا يتصارعون ويدسُّون ويتآمرون حسداً ورغبة في إبعاد الخصوم. يقول الحاجري:
إنَّ «...اجتماع هذه الطوائف المختلفة من المثقفين حول السلطان كان سبباً في قيام مظهر جديد من مظاهر التعقّد النفسي، ذلك أنّ هذه الدار التي ضمَّتهم إليها، ونسقتهم بين جنباتها هي التي ألقت بينهم العداوة والبغضاء، وأثارت فيهم روح المنافسة والمحاسدة، وبعثت في نفوسهم هذه التيارات المتضاربة المتعارضة، تسلك المسالك اللطيفة، وتمكر المكر الخفي، وتصطنع في الكيد الأساليب الماهرة الملتوية». الجاحظ، حياته وآثاره، ص225.

(49) كان ثمامة بن أشرس النميري (ت 213 هـ) أكثر المعتزلة قرباً وتأثيراً في سياسات =

محاولة ثمامة بن أشرس إقناع المأمون بالبراءة من معاوية ولعنه كان يحيى بن أكثم يعمل على عرقلة محاولة ثمامة إذْ حاول ثني المأمون عن قراره وهدده بثورة العامة وتأليبهم عليه[50]. لكنَّ النجاح كان من نصيب ثمامة بن أشرس، صديق الجاحظ، الذي أفلح في إقناع المأمون بآرائه التي جعلت مسألة «خلق القرآن» خطاب السلطة الرسمي الذي أدخل الناس في صراع عقائديّ شمولي[51]، أجبر المأمون، فيها، العلماء والفقهاء والقضاة على القول بخلق القرآن[52].

وضمن هذا السياق الفكري المشحون بالتّأزُّم والتَّعصُّب استطاع الجاحظ أنْ يؤكّدَ حضوره بعد أنْ قام صديقه ثمامة بن أشرس بتقريبه من المأمون بعد أنْ كتب كتابه الموسوم بـ «**استحقاق الإمامة**»[53] الذي سيصبح وثيقة الدولة الأولى. وقد أثبت الجاحظ لقاءه بالمأمون، في مرو، بعد أنْ وقف على الكتاب، فقال:

«ولـمّا قرأ المأمون كتبي في الإمامة فوجدها على ما أمر به، وصرتُ إليه وقد كان أمرَ اليزيديَّ بالنظر فيها لِيُخْبِرَه عنها، قال لي: قد كان بعضُ من يُرتضى عقله

= بني العباس الذين تعود علاقته بهم إلى زمن هارون الرشيد. انظر: فهمي جدعان، **المحنة: بحثٌ في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمّان، ط1، 1989، ص 62، 66 ـ 69.

(50) انظر: طه الحاجري، **الجاحظ، حياته وآثاره**، ص 188 ـ 190.

(51) الشمولية Totalitarisme «وصفٌ يُطلق على نظرية إيديولوجية اجتماعية ـ سياسية، وشكلٌ من أشكال التنظيم السياسي للمجتمع، يقوم على إذابة جميع الأفراد والمؤسسات والجماعات في الكل الاجتماعي... عن طريق العنف والإرهاب، ويمثّلُ هذا الكلَّ قائدٌ واحدٌ يجمع في يديه كل السلطات». خضر زكريا، التوتاليتارية، ضمن: **الموسوعة الفلسفية العربية**، معهد الإنماء العربي، بيروت، م2، القسم الأول، 1988، ص 408. وانظر: إيان كريب، **النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلى هابرماس**، ترجمة: محمد حسين غلوم، مراجعة: محمد عصفور، عالم المعرفة، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1999، 321. و: إمام عبد الفتاح، **الطاغية**، ص 102 ـ 105.

(52) انظر: طه الحاجري، **الجاحظ، حياته وآثاره**، ص211. و: بنسالم حمّيش، «المعتزلة بين الخطاب والعنف»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ جامعة محمد الخامس، ع11، الرباط، 1985، ص 85، 88.و: فهمي جدعان، **المحنة: بحثٌ في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، ص 111 ـ 185.

(53) **رسائل الجاحظ**، م2، ج4، ص207.وانظر: **المحنة: بحثٌ في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، ص 77 ـ 78.

ويُصدِّقُ خبره خبَّرنا عن هذه الكتب بإحكام الصنعة وكثرة الفائدة، فقلنا له: قد تربى الصِّفةُ على العيان، فلمّا رأيتها رأيتُ العِيان قد أربى على الصفة، فلمّا فَليتُها أربى الفَليُ على العِيان كما أربى العيان على الصفة»[54].

لقد كتب الجاحظ كتابه نزولاً عند رغبة الخليفة المأمون الذي سينزِّل الكتاب وصاحبه منزلة كبيرة، إذْ سيجعل الكتاب خطاب الدولة الأول، وسيقرِّبُ الجاحظ من دار الخلافة التي تحتاج إلى منافحين أقوياء، وعلماء كبراء[55]. وبما أنَّ الجاحظ كان محتاجاً إلى هذه اللحظة المهمة التي تجعله قريباً من صانعي القرار والنفوذ فقد قام بكتابة كتابه المهم الذي ستصبح معطياته مجال اختبار الناس وقناعاتهم، لذلك فقد قام الجاحظ بإتقان الكتاب ليستقيم مع الغاية التي وضع لأجلها، فلما كانت غاية وضع الكتاب أنْ يُصبحَ دستور الدولة وشريعتها كان لزاماً على الكاتب أنْ يدعم آراءه بالحجج الدامغة، والأدلة الجليّة، واللغة الثريّة، والشواهد المؤيدة. ليس ذلك فحسب بل إنّ نوعيّة هذه الكتب تقتضي أنْ يستبطن الكتاب دفاعات

(54) **البيان والتبيين**، م2، ج3، ص 375. لابدَّ من الإشارة إلى الخطأ الفادح الذي وقع فيه محمد كرد علي، فقد أورد نصَّ هذا الخبر على لسان الخليفة المأمون. كما أنّه كرر الخطأ عندما أشار إلى أنَّ الكتاب الذي كتبه الجاحظ للمأمون هو كتاب الجاحظ الموسوم بـ «العباسية» والصواب هو كتاب الإمامة كما ورد في البيان والتبيين. هذا إذا ما علمنا أنَّ كتاب العثمانية، حسب طه الحاجري، يخرج «... من جملة كتب الإمامة التي وضعها الجاحظ في هذه الفترة، إذْ كانت هذه الكتب إنما وُضعت لتُقدَّم إلى المأمون، وبالمأمون نزعة علوية معروفة، ومن حوله بطانة قوية تدين بأفضلية عليّ، والجاحظ أحصف من أنْ تكون كتبه التي يوجِّه بها إلى الخليفة مُبارزةً له ولحاشيته، ولو كان لنا أنْ نزعم لكتاب العثمانية تاريخاً لقلنا: إنَّ الأشبه به أنْ يكون قد وضع في عهد المتوكل حين تحوّلت سياسة الدولة ضد العلوية». طه الحاجري، **الجاحظ، حياته وآثاره**، ص 187. وللوقوف على آراء محمد كرد علي وأخطائه انظر: **أمراء البيان**، ج2، ص 492.

(55) يرى محمد عابد الجابري أنَّ الجاحظ يمثِّلُ نموذجاً من نماذج مثقفي السلطة الذين «جعلوا من مضمون بعض كتاباتهم الأدبية سلاحاً خفيًا لتأييد الدولة ومذهبها»، وأنه أداةٌ من «أدوات السيطرة والهيمنة». وهذا الكلام ليس دقيقاً لسببٍ وجيهٍ وهو أنَّ كتب الجاحظ تمثِّلُ قناعاته وتصوراته الفكرية، بمعنى أنّه لم يكتبها نزولاً عند رغبة السلطة. دليل ذلك أنَّ مواقف الجاحظ ومبادئه العقائدية كانت قد تشكَّلت في البصرة قبل مجيئه إلى بغداد ولقائه المأمون. **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2000، ص 114.

أيديولوجية لمجابهة الخصوم الذين يتربصون بالخطاب للإطاحة به وازدرائه. لقد كان الجاحظ واعياً بهذه المعطيات كلّها فجعلها نصب عينيه، فأنجز كتاباً مُكتمل البنيان والأركان. وفي هذا الصدد يُشددُ الجاحظ على مسألة مهمة وهي أنَّ كمال الكتاب لا ينفصل عن الكتاب نفسه، وهي فكرة مركزيّة في مشروع المعتزلة الفكري، وأصل من الأصول الخمسة التي أقاموا مشروعهم عليها وهو التوحيد الذي ينصُّ على: «**نفي الصفات الزائدة على ذاته تعالى. وأنّه تعالى قديمٌ» ليس كمثله شيءٌ «وما دونه محدثٌ»**[56]. إنَّ الجاحظ مُعتدٌّ بكتابه وهو عندما يُضفي عليه هذه القيم فإنما يقوم بإكساب نفسه حضوراً مهماً، فعندما تكون صفات الكتاب عين الكتاب يكون الكتاب غير محتاج لأوصاف تنفصل عنه؛ لأنّ انفصال الصفات عن الكتاب يعني أنّه محتاج ومفتقر إليها.

ولم يكتفِ الجاحظ بشهادة الخليفة المأمون حول الكتاب وهي شهادة كافية للاعتراف بالجاحظ وإبداعه الكبير، بل راح يُقدِّم شهادة الكاتب نفسه؛ ومفادها أنّ الكتاب أكبر من الوصف، وأنَّ الأوصاف لا تُحيط به. إنَّ الجاحظ عندما يقدِّم هذه الشهادة حول كتابه فإنّه لا يُظهر اعتداداً وغروراً فحسب، وإنّما يكشفُ عن ازدراء المأمون والجهة التي صادقت على جودة الكتاب وأهميته. وعلاوة على ذلك فإنّ رغبة المأمون في إنشاء كتاب عن الإمامة ليكون دستور البلاد لا بُدَّ أنْ تكون محاطة بهالة ثقافيّة راقية، أي أنَّ الجهات المختصة في دار الخلافة ستقوم بالإعلان عن هذه الرغبة وفتح الباب لقبول مساهمات الكتّاب المختلفة التي يجب أنْ تتوافر على شروط رفيعة تنسجم مع الرغبة المهمة، كما أنّه لا بدَّ من جهة تحكيم رفيعة توكل إليها مهمة عَجْمِ المساهمات وتقييمها، هذه المعطيات كلها لا تشكِّلُ للجاحظ أي قيمة فهو يزدري فكرة اختبار كتبه وتقييمها، هذا إذا علمنا أنّ الذي قام بتحكيم كتاب الجاحظ هو أبو محمد يحيى بن المبارك بن المغيرة اليزيدي (ت 202هـ) أحد أكابر القرّاء الذي اتخذه الرشيد مؤدِّباً لأولاده[57]. فكتاب الجاحظ يفوق الوصف وهو أكبر من التحكيم والمحكِّمين،

---

(56) عبد الستّار الراوي، **ثورة العقل: دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد**، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1982، ص 34.

(57) انظر: الجاحظ، **البيان والتبيين**، م2، ج3، ص 374، الحاشية رقم: (2).

وعندما يُنزِّلُ الجاحظ كتابه هذه المنزلة فإنما يكشف عن نرجسيّة بالغة؛ لأنّ مدح الكتاب هو مدح صاحبه، أي أنّ الجاحظ يمدح نفسه في حضرة الخليفة الذي تقتضي طبيعة الموقف أنْ يكون الخليفة مَنْ تُوجَّه إليه المدائح، ففي حضرة الخليفة لا ممدوح سواه، مما يعني أنّ الجاحظ يحاول فرض نفسه على المأمون ليصبح كاتبه الأول وقريباً من مجلسه.

إضافة إلى ذلك يعمد الجاحظ إلى إحاطة كتابه بهالة ثقافيّة كبيرة، فهو ليس كتاباً مخصصاً لفئة من القرّاء دون غيرها، وإنما هو كتاب لجميع فئات القرّاء، كما أنّه ينطوي على أنظمة محاججة رفيعة تقدر على دفع الاحتجاج عليه، إضافة إلى ثرائه الدلاليّ، وبنائه الشكليّ[58]. يقول الجاحظ:

«وهذا كتاب لا يَحتاجُ إلى حضور صاحبه، ولا يفتقرُ إلى المحتجِّين عنه، قد جمع استقصاء المعاني، واستيفاء جميع الحقوق، مع اللفظ الجزل، والمخرج السهل، فهو سوقيٌّ مُلوكيٌّ، وعاميٌّ خاصيٌّ»[59].

فالجاحظ عارف بصناعته وعالم بفئات القراء التي يستهدفها الكتاب وهي: سواد الناس، وملوكهم، وعامتهم البسطاء، وعلماؤهم الكبراء. أما حضور صاحب الكتاب فإنها إشارةٌ جليةٌ إلى قدرة الكتاب على تقديم نفسه دون أية عوائق، إضافة إلى أنّه خالٍ من المعطيات التي تولدُ الريبة والشكّ في نفوس القرّاء فالجاحظ حريص على أنْ يكون كتابه خالياً من الإشارات التي تومئ بعقيدة المؤلف أو مرجعيته الفكريّة وميوله الشخصيّة. وبعبارة أخرى فإنّ الجاحظ يشير إلى عظمة كتابه الذي لا يمكن أنْ يطاله احتجاج العلماء وشكوك البسطاء، فالكتاب مسبوك سبكاً

---

(58) تجدر الإشارة، في هذا السياق، إلى ما أورده التوحيدي، في رسالته «تقريظ الجاحظ»، على لسان أبي سعيد السيرافي أنّ الجاحظ كان من الرجال الثلاثة الذين حسدهم ثابت بن قرة الصابئي وذلك لأنّ؛ «الخلفاء تعرفه، والأمراء تصفه وتنادمه، والعلماء تأخذ عنه، والخاصة تسلِّم له، والعامة تحبه، جمع بين اللسان والقلم، وبين الفطنة والعلم، وبين الرأي والأدب، وبين النثر والنظم، وبين الذكاء والفهم، طال عمره وفشت حكمته، وظهرت خلته، ووطىء الرجال عقبه، وتهادوا أدبه، وافتخروا بالانتساب إليه، ونجحوا بالاقتداء به، لقد أُوتي الحكمة وفصل الخطاب». ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج5، ص 2114.

(59) البيان والتبيين، م2، ج3، ص 375.

دقيقاً. ومن هنا يمكن اكتشاف رغبة الجاحظ العميقة في الوصول إلى السلطة[60]. إنَّ شهادة الجاحظ على كتابه هي مقدمة مهمة يحاول فيها إقناع المأمون بسلطته المعرفية ليصبح كاتب الخليفة الأول.

بيد أنّ الجاحظ كان واعياً بوعورة الدرب وخطورة الهدف؛ فأنْ يصبح رجلاً من رجال السلطة وكبرائها أمرٌ يفرض عليه البقاء تحت وصايتها، إذْ لا يمكنه شقُّ عصاها ومخالفتها، إضافة إلى ذلك فإنّ السلطة ستحدُّ من دفق الأسئلة والمعرفة في نفسه، وستحوّله إلى أداة من أدواتها. وسوف يُطلق الجاحظ على هذه الأداة اسم «النّعال»، فالمبدع الذي يرتضي أنْ يكون أداة من أدوات السلطة سيتحوّل إلى نعل. والنّعال حاضرة في خطاب الجاحظ حضوراً ماكراً إذْ أوردها في «كتاب العصا» الذي يُمثّلُ مدخل إبداع الجاحظ الحقيقي ومفتاح مقاصده السرديّة[61].

يتحدّث الجاحظ في هذا الباب عن مذهب الشعوبيّة ومن يتحلّى باسم التسوية[62]، ويورد فيه الخصائص الثقافية عند الفرس والعرب في سياق المفاضلة والتّباري فهو يتحدّثُ مثلاً عن الأردية، والسيوف، والعمائم، والقلائد، والأقمصة، والعمائم، والمُصبّغات، والجُبّة، والفؤوس، والسيوف، والمخاصر، والسهام، والمشامل، ومن ذلك قوله: **«والعرب تلْهَجُ بذكر النّعال، والفرس تلهجُ بذكر الخِفاف...»**[63].

ضمن هذا السياق يورد الجاحظ إشارةً سيميائية تنطوي على أهمية بالغة، إذ يتحدّث عن الهدايا التي قدّمها أبو العتاهية للخليفة المأمون فيقول:

---

(60) كان الجاحظ يَقْرِنُ نفسه بالسلطان. يقول الجاحظ: **«ثمّ اعلمْ أنّ أعقلَ النّاس السُّلطانُ ومن احتاج إلى معاملته، وعلى قدر الحاجة إليه ينفتحُ له بابُ الحيلة، والاهتداءُ إلى مواضع الحجّة... ولولا السلطان لأكلَ الناسُ بعضهم بعضاً»**. «كتاب المعلمين»، ضمن: **رسائل الجاحظ**، م2، ج1، ص 45.

(61) انظر: مصطفى ناصف، **محاورات مع النثر العربي**، ص 53 ـ 55. و: عبدالله الغذامي، **النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية**، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط2، 2001، ص 227 ـ 242. و: محمد النويري، **البلاغة وثقافة الفحولة: دراسة في كتاب العصا للجاحظ**، تقديم: حمادي صمود، وحدة البحث في تحليل الخطاب، منشورات كلية الآداب، منوبة، تونس 2003، ص 15 ـ 19.

(62) **البيان والتبيين**، م2، ج3، ص5. التسوية: المساواة بين العرب والفرس ثقافيًا.

(63) نفسه، م2، ج3، ص 106.

«وكان أبو العتاهية أهدى إلى أمير المؤمنين عصا نبعٍ، وعصا شِريان، وعصا أبنوس، وعصاً أخرى كريمة العيدان، شريفة الأغصان، وأردية قَطَريّة، وركاءً يمانيّة، ونِعالاً سِبتيّة، فقبل من ذلك عصاً واحدة وردَّ الباقي.

وبعث له مرّة أخرى بنعلٍ وكتب إليه في ذلك:

نعلٌ بعثتُ بها لتَلْبَسَها — تسعى بها قدمٌ إلى المجد

لو كنتُ أقبلُ أنْ أشرِّكها[64] خدّي — جعلت شِراكها خدّي

فقبِلَها»[65].

والجاحظ لا يُورد هذه القصّة اعتباطاً ولا إظهاراً لقدرته على حيازة المدونة السرديّة، وإنما يوردها للكشف عن آليّات عمل السلطة. فالكتابة، عند الجاحظ، تتسّم بقدرتها التضليليّة فهي لا تُقدِّمُ النصوص والسرديّات ضمن أبواب محددة الغايات والأهداف بل تقوم بفعل المراوغة والاستدارة، وهذه التقنية السرديّة يعيها الجاحظ جيداً ويعي أبعادها، فعلاوة على منح الخطاب أُفقاً متنوّعاً تُبرز هذه التقنية حضور السارد الذي يراوغ القارئ ويستدرجه، فالخطاب ليس مُنجزاً وإنّما هو في طور الإنجاز الذي تحققه القراءة، كما أنّ هذه التقنية تدفع القارئ لإقامة الروابط السرديّة، يقول الجاحظ: **«وجه التدبير في الكتاب إذا طال أنْ يُداوي مؤلِّفه نشاط القارئ له، ويسوقه إلى حظّه بالاحتيال له. فمِن ذلك أنْ يُخرِجَه من شيءٍ إلى شيءٍ، ومن باب إلى باب، بعد أنْ لا يخرجه من ذلك الفنّ، ومن جمهور ذلك العلم»**[66].

---

(64) شرّك النعل: جعل له شراكاً، وهو أحد سيور النعل، وهو القطعة الجلدية التي تُمسك النعل لئلا يَفلت.

(65) نفسه، م2، ج3، 122. ويبدو أنّ أبا العتاهية كان يملك خبرةً كبيرة في ممارسة هذه الأدوار؛ فقد ذكر أبو عليّ القاليّ أنّه مدح عمرو بن العلاء مولى عمرو بن حريث صاحب المهدي؛ لأنه أمر له بسبعين ألف درهم، قائلاً:

إنّي أمِنتُ من الزمان وريبه — لمّا علقتُ من الأمير حبالا

لو يستطيعُ النّاسُ من إجلاله — لَحَذَوْا له حرَّ الوجوه نِعالا

ما كان هذا الجودُ حتى كنت يا — عمراً ولو يوماً تزولُ لزالا

انظر نصَّ الخبر تامّاً، كتاب الأمالي، ج1، منشورات دار الحكمة، لبنان، ص 240 ـ 241.

(66) البيان والتبيين، م2، ج3، ص 366.

إنَّ هذه الأخبار والنصوص والحكايات التي يستحضرها الجاحظ تتضمّن دلالات وأبعاداً سيميائيّة، وهي، في هذا السياق، تندرج في موقف الجاحظ من السلطة وهو موقف مُعلنٌ وثابت مفاده أنَّ السلطة عندما تستقطب المثقفين والعلماء في صفوفها فإنها تقوم بتحويلهم إلى أدوات من أدواتها، فالعلماء والمثقفون والشعراء لا يُطلبون لعلمهم وشعرهم وثقافتهم، وإنما يُطلبون لأدوارهم ووظائفهم التي يقومون بها وهي غالباً ما تكون أدواراً رديئة تُجبرُ المثقفين على القيام بأفعال غير إنسانيّة. كما أنَّ السلطة بما تَعِدُ به المثقفين من امتيازات وحظوظ تجعلهم يتكالبون على السلطة ويجعلون وجوههم وخدودهم سيوراً في النّعال. ولعلَّ فيما كتبه لابن الزيّات، زمن المتوكّل، ما يؤنس بذلك. يقول الجاحظ:

«إنَّ أمير المؤمنين يجدُ بك، ويهشُّ عند ذكرك، ولولا عظمتك في نفسه لعلمك ومعرفتك، لحال بينك وبين بُعدك عن مجلسه، ولغصبك رأيك وتدبيرك فيما أنت مشغولٌ به ومتوفّرٌ عليه»(67).

إنَّ هذا الموقف لا يؤكّدُ أنَّ الجاحظ كان عالماً بمكائد السلطة وما تورّط المثقف به من أدوار ومواقف لاإنسانية فحسب، بل إنّه يكشف عن دور الجاحظ في تقويض السلطة من خلال تحذيره للوزراء بعدم الركون للسلطة والتسليم لها، لذلك كان يقول: **«احذر مَنْ تأمن فإنّك حَذِرٌ ممن تخاف»**(68).

لكنَّ موقف الجاحظ العميق يظهر بعد المكافأة التي حصل عليها نتيجة كتاب الإمامة، إذْ انتقل إلى ديوان الرسائل ليتصدّره(69)، ونظراً لطموحه الكبير وترهّل مؤسسة الكتابة الرسمية سوف ينسحب الجاحظ من الموقع الذي لا يلبي طموحه وعقله السّؤول، فقد استعفى من منصبه فأُعفي، لكنّه ظلَّ على اتصال برجال القصر الكبار(70). لقد كان الجاحظ واعياً بإشكاليّة السلطة التي تسعى لفرض خطابها وهيمنتها على وعي الناس وخياراتهم، وهنا يمكن الحديث عن حداثة خطاب الجاحظ؛ فرغم أنّه كان منحازاً إلى عقيدته الاعتزاليّة إلاَّ أنّه كان يتفهّم

---

(67) نقلاً عن: محمد كرد علي، أمراء البيان، ج1، ص 319.

(68) ياقوت الحموي، معجم الأدباء...، ج5، ص 2107.

(69) انظر: محمد كرد علي، أمراء البيان، ص 318.

(70) انظر: طه الحاجري، الجاحظ، حياته وآثاره، ص 214.

ثقافة المجتمع وخياراته المختلفة أيديولوجياً عن خطاب السلطة[71]، «... فنظراً لعلمه وموسوعيته وبلاغته، فقد أقام أطروحاته في ما يمكن تسميته «بالخارج المتوحّش» عن الخطابات المهيمنة، وأعاد النظر انطلاقاً، وعلى ضوء هذا الخارج، في اللوالب والتركيبات الأساسية لتلك الخطابات. وبما أنّه كان يمتطي جياد علوم كثيرة (دينيّة وأدبيّة ولغويّة واجتماعيّة وطبيعيّة) فقد أتاح له ذلك إدراك علاقاتها الجدليّة. وكان من نتاج هذا الإدراك التمييز الرئيسي في فكره بين «الطبائع» التي تركّبها وتصوغها الطبيعة وبين الإرادة التي تشهد على الفعل الإنساني»[72].

نقد مؤسسة الكتابة التقليدية

سوف يقوم الجاحظ بنقد مؤسسة الكتابة التقليدية وتهشيمها، ليعلن موقع أسئلته ومدارات معرفته، لقد آثر الجاحظ الإقامة خارج السلطة وامتيازاتها الرفيعة حرصاً على مشروعه أولاً وخشية التورُّط في صراع دمويّ مع الوزراء والكتاب الذين تكالبوا على المواقع المتواضعة[73].

يُعدُّ كتاب الجاحظ الموسوم بـ «ذمّ أخلاق الكتّاب»[74] خطاباً نقدياً شاملاً وجهه الجاحظ لمؤسسة الكتابة التقليديّة التي تحيط بالسلطة وتُقيم في جنباتها. وإذا كان خطاب الذمّ موجّهاً لمؤسسة الكتابة الرسميّة فإنّ الذمّ يمتدُّ ليطال السلطة نفسها. فالجاحظ لا يذمّ الكتّاب وإنما يذمّ السياقات الفكريّة التي تحيط بهم إضافة إلى رمزيّة هذه المؤسسة وقربها من صنع قرار الدولة الشامل.

ولا توجد دلائل كافية توضّحُ هوية الـمُخاطَب في هذا الكتاب إلا الإشارات

---

(71) نفسه، ص 221.

(72) بنسالم حمّيش، المعتزلة بين الخطاب والعنف، ص 94. ويرى الجابري أنّ موقف الجاحظ، أيام المحنة، كان مُتشدداً فقد كان يُقلِلُ من شأنِ الاضطهاد الذي يعرضُ له الممتنعون عن القول بـ «خلق القرآن». انظر: المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ص 114.

(73) لا بدَّ من الإشارة إلى ما قاله سهل بن هارون عندما تصدَّر الجاحظ ديوان الرسائل إذْ قال: «إنْ ثبت الجاحظ في هذا الديوان أَفَلَ نجم الكتّاب». وهي شهادة مهمة في إبداع الجاحظ ومنزلته الفكرية. محمد كرد علي، أمراء البيان، ج2، ص 319.

(74) ضمن: «رسائل الجاحظ»، مجلدان، م1، ج2، تحقيق عبد السلام هارون، ص 183.

التي أوردها طه الحاجري في كتابه عن الجاحظ ومُفادها أنّ الجاحظ قدّم هذا الكتاب لصديقه ثمامة بن أشرس الذي قرّبه من المأمون وجعله يتصدّرُ ديوان الرسائل. ويتكئ طه الحاجري، في هذه الفرضيّة، على خصومة ثمامة مع الكتّاب ورغبته في أنْ يتخذ من الجاحظ عوناً له في نزاعاته مع الوزراء والكتّاب. لقد كان الكتّاب، حسب ثمامة بن أشرس، مأخوذين بالغرور، والتكلُّف، والذهاب بالنفس، والتّعلّق بالمظاهر، وعدم الانقياد، وهي مثالب لم يكن ثمامة يحتملها، فكان يضيق بهم وبخصالهم ويصفهم بالجهل وصغر الهمم(75).

ورغم عدم قيام فرضيّة طه الحاجري على أدلة نصيّة إلا أنّه لا يمكن رفضها لعدم وجود أدلة تدحضها. بيد أنّ هناك إشارات نصية قد تدفع بفرضيّة الحاجري نحو الشكّ، فقد تضمّنت رسالة الجاحظ أسماء كتّاب جاءوا بعد ثمامة بن أشرس مثل: أحمد بن الخصيب الذي كان كاتباً للواثق(76). كما يمكن الاستئناس بما أورده ياقوت الحموي إذْ ذكر أنّ للجاحظ كتابين عن الكُتّاب أحدهما في المدح وثانيهما في الذمّ(77)، فيكون كتاب ذمّ أخلاق الكتّاب تنويعاً موضوعيًّا في مدونة الجاحظ السرديّة.

---

(75) انظر: طه الحاجري، الجاحظ، حياته وآثاره، ص 228 ـ 229.

(76) كتاب ذمّ أخلاق الكتّاب، ضمن: رسائل الجاحظ، م1، ج2، ص 197.

(77) ياقوت الحموي، معجم الأدباء...، ج5، ص 2120.

تحليل كتاب «ذمُ أخلاق الكُتّاب»
فاتحة تحيل على الخاتمة: الشكل والبنية

ينطوي كتاب ذم أخلاق الكتاب، في إطاره النصّيّ، على شكل وبنية، يرتبط المستوى الشكليّ بآليّة تنظيم الكتاب، وورود مستوياته السرديّة، في حين أنّ المستوى البنيويّ يرتبط بالمادة السرديّة بوصفها حقلاً من المواضيع والشواهد والقصص والأخبار والنوادر إضافة إلى موقف السارد من هذه الحكايات، فالسارد يصدر، في إيراد هذه الشواهد، والقصص، والأخبار و. . . عن موقف سردي فهو يوردها ليتكلّم من خلالها أي أنه يحاول دعم موقفه من خلال نصوص الآخرين وتجاربهم، لِيُظْهِرَ حجم تقاطعات السرد والمواقف، وبعبارة ثانية فإنّ الجاحظ يسعى إلى إبراز الظواهر الكبرى التي تستشري في المجتمعات والأمم. فهو عندما يقوم بتدوين مادته السرديّة فإنّما يعمد إلى رصد ظاهرة كبيرة تملك حضوراً في الثقافة الجمعيّة. وهنا تظهر حنكة الجاحظ السرديّة فهو حريصٌ على استكمال شروطه الإبداعيّة دفعاً للنقائص التي قد يوجهها إليه الخصوم، وحتى يرتقي بإبداعه لئلا يتطاول عليه الأدنياء والسّفلة الذين يتربّصون به ويسعون للإطاحة به. يقول الجاحظ، في سياق حديثه عن حرصه على كمال بيّناته ودفاعاته السرديّة:

«ومتى وقع الوصفُ من القائل تقصّياً، والنّعت تألُفاً، قل شُهداؤه وكثر خصماؤه، وخفّت المؤونة على مُجاوبيه في دعواه، وسَهُلتْ مناسبة الأدنياء له في معناه. لأنّ أغلظ المحن ما عُرِض على المشهود فأزاله، وتصفّحه المعقول فأحاله»[78].

فالجاحظ لا يسعى إلى تقصّي الظاهرة ورصد أوصافها فحسب، بل إنّ ما يهمُّ الجاحظَ وجود ناظم منهجي يحكم بنية النص، فإذا امتلك النصُّ هذا الشرط **«. . . رسخ في التركيبُ هواه، ورسبتْ في القلوب أوتاده، واشتدَّ على المُناظِر إفهامُه، وعلى المخاصم بالحق توقيفه، وكان حكمه في صعوبة فَسْخه وتعذُّرِ دفعه حُكمَ الإجماع إذا لاقى مُحكم التنزيل»**[79].

---

(78) كتاب ذم أخلاق الكتاب، ضمن: رسائل الجاحظ، ج2، ص 187.

(79) نفسه، ص 187 ـ 188.

إنَّ هذه الفاتحة السرديّة تمثّل مفهوم الإبداع عند الجاحظ الذي يتأسس على وعي تامٍّ بحدود الكتابة، ويقوم على اتّخاذ التدابير الملائمة في الموضوع الذي تتعيّن كتابته. إذْ إنّه ينبغي على المؤلف أنْ يُحْكِمَ عمله، ليكون متماسكاً وقويًّا. كما أنَّ عليه أنْ يفترض قُرّاء يقفون من نصّه موقف المتربّص والمخاصم والمجاوب والـمُناظر. وفئات القرّاء التي يُقدّمها الجاحظ هي رمز للأنظمة الثقافية السائدة في العصور كافة. فالكاتب المبدع، حسب الجاحظ، هو الذي يأخذ بعين اعتباره وتقديره فئات القرّاء حتى يقلَّ خصماؤه، ويكثر شهداؤه، إضافة إلى ضرورة عنايته بثغرات النص الذي ينوي إنجازه، فعدم وجود الثغرات المعرفيّة والمنهجيّة هي معيار جودة النصوص. وتدلُّ هذه الإشارات على التحوُّط الذي يتخذه الجاحظ آناء الكتابة، ومنزلة القراءة والقرّاء الثقافيّة التي كانت سائدة في ذلك العصر وهي منزلة رفيعة قادرة على ميز النصوص وفحصها وعرضها المنقول والمعقول. كما أنَّ هذه الإشارات الجاحظيّة تكشف عن حضور الجاحظ المتميز وحضور نصّه حضوراً خارقاً. وعندما يقوم الجاحظ بإسناد هذه الصفات إلى نصّه فإنما يُثْبِتُ لنفسه مزيّة على الكتّاب الآخرين الذين سيتولّى ذمَّهم وتوبيخهم وتعريتهم وكشف مثالبهم من منطلق الوصاية، فالجاحظ، في نص «ذم أخلاق الكتّاب» يجعل من نفسه وصيًّا وحارساً على مؤسسة الكتابة الحقيقيّة.

الكتابة والسلطة: العصا والحيّات

يطالعنا نصُّ كتاب ذم أخلاق الكتّاب بموقف الجاحظ الحاد من الكتّاب وأدوارهم في الحياة والثقافة، وإذا أردنا أنْ نتعرف على أسباب وضع هذا النص فليس أمامنا إلا الكتاب خاتمته ننظر فيها ونفحص بنيتها، فالنصُّ يحيل مبتدؤه على منتهاه، وفاتحته على خاتمته. إنَّ بنية النصّ السرديّة، وفق هذا التشكيل، تفتح القراءة على أهداف سرديّة متنوعة فالسارد لا يضع أهدافه في منطقة واحدة، وإنما يقوم بتوزيعها في المستويات السرديّة المختلفة. يقول الجاحظ:

«قد أتينا على بعض ما أردنا فيما قصدنا، ولم نستعمل الانتزاعات فيما ذكرنا، وأعرضنا عن التأويلات فيما وصفنا، وقصدنا إلى المأثور فحكيناه، وإلى المذكور في الأزمنة فأجريناه، لئلاّ يجدَ الطاعنُ علينا فيما وصفنا مقالاً، والمنكرُ لذمِّ ما ذممنا مَساغاً، وعلمنا أنَّ من عاند مع ذلك فقد دفع عياناً وأنكر مذكوراً.

وفي ذلك دليلٌ باهرٌ على اضمحلاله، وشاهدٌ عدلٌ لأضداده»[80].

فالجاحظ يقدِّمُ نصّه بوصفه شهادة تاريخية يندّدُ فيها بالوضع المتردّي الذي عانته مؤسسة الكتابة منذ نشوئها وصولاً إلى زمنه. وحتى يدعم شهادته فقد أورد الشواهد المؤيدة استناداً إلى المراحل الزمنية التي تعاقبت فيها وصولاً إلى اللحظة التي يعيشها دون أنْ ينتزعها من سياقها التاريخي. وذلك لِيُخْرِسَ ألسنة الطاعنين والمنكرين، ويسحب بساط مسوغات الطعن من تحتهم. يقول الجاحظ:

«وأضعف العلل ما التُمِسَ بعد المعلول، ونصبتَ له علماً على الموجود بعد الوجود. وإذا تقدَّمَ المعلولُ علَّته والمخبَرُ عنه خبرَه، استغنى عن الحاكم، وظهر عُوار الشّاهد»[81].

إنَّ خطاب الجاحظ محمَّلٌ بالدعائم التي تقيه من خطابات الآخرين وألسنتهم السليطة، وبهذه الطريقة يكون خطاب الجاحظ خطاباً استباقيًا وإطاحيًا، فهو يَئِدُ الخطابات الأخرى ويبطلها قبل إنجازها.

مستويات الكتابة

يُفرِّق الجاحظ بين مستويين من الكتابة، المستوى الإبداعيّ الحقيقيّ، والمستوى التقليديّ الزائف. ولكل مستوى محددات ومعايير، ويمكن الاكتفاء بمعايير الكتابة الحقيقية لِتكون معايير الكتابة التقليديّة مقابلها. أمّا معايير الكتابة الإبداعيّة فهي:

1) أنْ يتخذ الكاتب القرآن سميره.

2) أنْ يجعل تفسير القرآن هدياً يسير على نوره.

3) أنْ يجعل حفظَ السُّنن والآثار عماده.

4) أنْ يُقْبِل على علم الحديث، فهو علمٌ تطلبه الفحول وتبغضه الإناث[82].

(80) كتاب ذم أخلاق الكتّاب، ص 209.

(81) نفسه، ص 187.

(82) نفسه، ص 194.

5) أنْ يبينَ تدبير عمر بن الخطاب وسياسته.

6) أنْ يتمثّل علم تأويل عبد الله بن عباس.

7) أنْ يعيَ علم مُعاذ في الحلال والحرام.

8) أنْ يتدبَّر جرأة عليٍّ بن أبي طالب على القضاء والأحكام.

9) أنْ يَمِيزَ أنظار أبي الهُذيل العلاّف في الجزء والطفرة(*).

10) أنْ يقفَ على مقالات النظّام في المُكامنات والمُجانسات.

11) أنْ يعرف آراء حُسين النجّار في علم العبارات والقول بالإثبات.

12) أنْ يستوعب جهود الأصمعي ومَعْمَر بن المثنّى **«في معرفة اللغات والعلم بالأنساب»**[83].

13) أنْ يرويَ أمثال بُزرجِمِهْر.

14) أنْ يقف على عهد أزْدَشير.

15) أنْ يستوعب رسائل عبد الحميد الكاتب.

16) أنْ يقرأ أدب ابن المقفَّع.

17) أنْ يتخذ كتاب مزدك أساس علمه.

18) أنْ يجعل دفتر كليلة ودمنة كنز حكمته[84].

إنَّ سرديّات مؤسسة الكتابة التقليديّة التي يوردها الجاحظ هي محضُ نصٍّ يدور في القراءة والتأويل دوراناً متّصلاً، فهو مقترحٌ للتدبُّر والتأمُّل وليس نصًّا مكتملاً. يقول الجاحظ مُسوِّغاً قِصَرَ نصّه ومعتذراً عن عدم الإطالة التي تُصيبُ القارئ بالملل: **«... فاكتفينا بالجزء من الكتّاب، والبعض دون التمام، وعلمنا أنَّ النّاظر فيه إنْ كان فَطناً أقنعه القليل فقضى، وإنْ كان بليداً جهولاً لم يزده الإكثار**

(*) الإشارة إلى مباحث المتكلمين.

(83) كتاب ذم أخلاق الكتّاب، ص 192.

(84) نفسه، ص 191 ـ 192.

إلاَّ عِيّا، ومن العلم بما قصدنا إلاَّ بُعداً»[85].

كتّاب السلطة وعصا الجاحظ

يردُّ الجاحظ على من يمدح أخلاق الكتّاب وأفعالهم وفضائلهم فهو يرى أنّ فرط الإعجاب هو الذي يدفع المرء للتحمُّس للموضوع الذي يتناوله. وإزاء فرط الإعجاب يقوم الجاحظ باستعراض **«رداءة مذاهب الكتّاب وأفعالهم، ولؤم طباعهم وأخلاقهم»**، ليدفع مادحي الكتّاب وذلك بتناول سِيَرِهم السرديّة، ومواقفهم الثقافيّة مُتوخياً الحرص الكامل. يقول الجاحظ موجّهاً خطابه إلى القارئ:

«إنّي لم أقل إلا بعد الحجّة، ولم أحتجُ إلا مع ظهور العِلّة، ثم أستشهدُ مع ذلك الأضدادَ تبايناً، وأجمع عليه الأعداء إنصافاً، إذْ كان في ذلك من التبيان ما يبهرهُم، ومن القول ما يُسكتهم»[86].

فالنصُّ الذي يروم الجاحظ إنجازه نصٌّ مشفوعٌ بالحجج والعلل، مما يجعله ينطق بالحقيقة المطلقة، فهو يقدِّم الكتّاب من خلال صورتين صورة المدح وصورة الذم، لأنّ الشيء إذا شُفع بضدِّه كان أشدَّ جلاءً وظهوراً. فخطاب الجاحظ السردي يقوم على إثبات الشيء وضده حتى تتضح الحقيقة وتنجليَ الدلالة، ويحصل الانبهار ويتحقق الإسكات.

ذمُّ الكتابة

يحترز الجاحظ في مدح الكتابة وله في ذلك مُسوّغات منها أنّ الرسول (ص) لم يكن يُحسِنُها ويعرفها، فلو كانت الكتابة شريفة لكان الرسول أحقَّ الخلق بها، **«...لكنَّ الله منع نبيّه، صلى الله عليه وسلّم، ذلك، وجعل الخطَّ فيه دنيّةً، وصدَّ العلمَ به عن النبوّة»**[87]. كما أنَّ الكتابة، حسب الجاحظ، تقترن بالعبوديّة، فالكتابة مذمومةٌ؛ **«... لايتقلّدُها إلا تابع، ولا يتولاّها إلاّ من هو في معنى الخادم... وكلُّ كاتب فمحكومٌ عليه بالوفاء، ومطلوبٌ منه الصبرُ على اللأواء. وتلك شروطُ**

---

(85) نفسه، ص 209.

(86) نفسه، ص 188.

(87) كتاب ذم أخلاق الكتّاب، ص 190.

متنوّعةٌ عليه، ومِحنةٌ مُستكمِلةٌ لديه»[88].

لقد أسند الجاحظ للكاتب صفة الوفاء وهي صفة أسندتها الثقافة العربية للكلب، مما يعني أنّ الكاتب كلب ينبغي عليه الطاعة، ليس ذلك فحسب بل إنّ الجاحظ يُلحق الكاتب بالعبد، والكتابة بالعبوديّة وهي سلسلة ثنائيّة لا تنفصل عن الثنائيات الثقافيّة التي أسستها الثقافة العربيّة، إذْ احتفت بالحريّة واستبعدت العبوديّة ومارست عليها اضطهاداً ثقافياً فالعبد هو الأدنى في سُلّم مفاهيم الثقافة العربيّة التي أقامت فصلاً في نظامها اللسانيّ بين الدالّ والمدلول، في حين أنّ السيدَ يتبوأُ المنزلة العليا إضافة إلى علاقة التبعيّة بين السيد والعبد التي يكون فيها السيّد متبوعاً.

إنّ هذا التحليل يكشف عن محاولة الجاحظ إعلان خروجه من فئة الكتّاب الوضيعة ليلتحق بالعلماء الأثبات. يقول الجاحظ:

«يجبُ للعبد استزادةُ السيّد بالشكوى، والاستبدال به إذا اشتهى. وليس للكاتب تقاضي فائِته إذا أبطأ، ولا التّحوُل عن صاحبه إذا التوى. فأحكامه أحكام الأرقّاء، ومحلُّه من الخدمة محلُّ الأغبياء»[89].

فالكاتب يقع موقعاً دونيًا إزاء الـمُملي الذي يملك زمام الخطاب وناصية الكلام. كما أنّ طبيعة العلاقة التراتبيّة تفرض على الكاتب أنْ يتخذَ أقصى مراحل الحذر لئلا تفوته كلمة، لأنّه إنْ كان بطيئاً سقط في الزلل، وإذا كان المملي سريعاً فإنّ عليه أنْ يتذلل له ويشكو سرعته إذا ما تعجّل، ليس هذا فحسب بل عليه ألا يتحوّل عن جِلسته خشية أنْ يفقد التركيز.

ويستعرض الجاحظ أبرز الكتّاب المذمومين الذي تورّطوا بأفعال شائنة، فعبد الله بن سعد أبي سَرْح **«أول مرتدٍّ كان في الإسلام، كتب لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم فخالف في كتابه إملاءه، فأنزل الله فيه آياتٍ من القرآن نهى فيه عن اتّخاذه كاتباً، فهرب حتى مات بجزيرة العرب...»[90]. «ثمّ استكتب رسول الله...**

---

(88) نفسه، ص 191.

(89) نفسه، ص 191.

(90) كتاب ذم أخلاق الكتّاب، ص 188.

بعده معاوية بن أبي سفيان، فكان أوّلَ من غدرَ في الإسلام بإمامه، وحاول نقض عُرى الإيمان بآثامه»(91).

ويشير الجاحظُ إلى الكتّاب المذمومين وينعتهم نعتاً قاسياً، فهم خائنون، ومُتشدِّقون، وسفهاء، وأنذال، ووضعاء، وزنادقة، ووشاؤون، وظالمون،ومأفونون، وشرهون، وسفيهون، وقوّادون(92).

لقد قام الجاحظ بتنكّب فضائح الكتّاب منذ البعثة المحمديّة وانتهاءً بعصر الخليفة المعتصم، ولم يحمد إلا عبد الله بن المقفّع. يقول الجاحظ:

«وذكر أبو بكر الأصمُّ ابن المقفّع فقال: ما رأيت شيئاً إلاّ وقليله أخفُّ من كثيره إلاّ العلم، فإنّه كلّما كَثُرَ خفّ مَحمله. ولقد رأيت عبد الله بن المقفّع هذا في غزارة علمه وكثرة روايته، كما قال الله عزّ ذكره (كمثل الحمار يحمل أسفاراً). قد أوهنه علمه، وأذهله حلمه، وأعمته حكمته، وحيّرته بصيرته»(93).

فالجاحظ يشير إلى هوية المثقف المبدع الذي يحرِصُ على أنْ تكون علومه غزيرة، ومواقفه أصيلة. بيد أنّ هذا النوع من المثقفين لا ينجحُ في مشروعه؛ لأنه يعارض مشروع السلطة. يقول الجاحظ: **«ثمَّ كتب لبني العبّاس عبد الله بن المقفّع، فأغرى بهم عبد الله بن علي، ففُطِنَ له، وقُتِل، وهُدِم البيت على صاحبه»**(94).

لقد كان الجاحظ عارفاً بمكائد السلطة ومتاهاتها، وإدراكاً منه لطبيعته غير المُدارية(95)، وأسئلته الصاخبة فقد قرر الانحياز إلى الهامش ليرقبَ السلطة ويفكك أنظمتها.

---

(91) نفسه، ص 189.

(92) انظر: نفسه، ص 189، 192، 197، 202، 203، 204، 205، 206، 207، 208، 209.

(93) نفسه، ص 195.وأثنى الجاحظ على المُعلى بن أيوب كاتب ديوان الجند في عهد الخليفة المأمون، فوصفه بالنُّبل، وارتفاع الهمّة، والعفّة، وجمال المذهب، وكرم الصحبة. نفسه، ص 209.

(94) نفسه، ص 202.

(95) يقول الجاحظ مُعَلِّقاً على أحد مواقف الشّعبي: «ولكنّ الشّعبيّ كان لسلطانه مُدارياً». كتاب ذم أخلاق الكتّاب، ص 206.

إنَّ الجاحظ، في ذمّه الكتّاب وهجائهم، إنما يقوم بهجاء السلطة وذمّها ذلك أنّ مؤسسة الكتابة الرسمية هي أهم أشكال السلطة الختاميّة. يقول الجاحظ عن كتّاب السلطة: **«وحسبُكَ بقومٍ أنبلُهم أخسُّهم في الرزق مرتبة، وأعظمهم غَناءً أقلُّهم عند السُّلطان عقلاً، وأغزرهم علماً أمهنهم، وأقربهم من الخليفة أهونهم»**[96].

أوهام الكُتّاب

يعرض الجاحظ أوهام الكتّاب التقليديين الذين يطؤون مقاعد الرئاسة، ويتوهمون أنهم قادرون على تقديم المشورة للخلافة ووعظها فيقول:

و«... الناشئ فيهم إذا وطِئ مقعد الرياسة، وتورّك مشورة الخلافة، وحُجِزت السَّلّة دونه، وصارت الدواة أمامه، وحفظ من الكتاب فتيقه، ومن العلم مُلحه...، ظنَّ أنّه الفاروق الأكبر في التدبير، وابن عباس في العلم بالتأويل...»[97].

إنّ ثقافة الكتّاب التقليديّين ثقافة تقوم على الحفظ والتلقين، وهذه المفاهيم لا ترتبط بالكتابة الأصيلة التي لها شروطها المختلفة عن شروط الكتابة التقليديّة الموغلة في النقل والحشو. بمعنى أنّ الجاحظ يشير إلى ثقافة استظهار المعلومات التي تسم الكتّاب التقليديّين الذين يرون في كتابة الديباجات أرقى أشكال الكتابة.

ليس ذلك فحسب بل إنه يُسند إليهم صفات قاسية نسبها إليهم ثمامة بن أشرس الذي يقولُ فيهم:

«ما رأيت قوماً نفرتْ طبائعهم عن قبول العلوم، وصغُرت هممهم عن احتمال لطائف التميز ـ فصار العلمُ سببَ جهلهم، والبيانُ عَلَمَ ضلالتهم، والفحصُ والنظرُ قائدَ غَيِّهم، والحكمةُ معدِنَ شُبَهِهم ـ أكثرَ من الكتّاب»[98].

ولا يكتفي الجاحظ بذلك بل يمضي للكشف عن تناقض هويتهم ونفوسهم فيقول في كتّاب الدواوين:

---

(96) كتاب ذم أخلاق الكتّاب، ص 205 ـ 206.
(97) نفسه، ص 192.
(98) نفسه، ص 195.

«خِلَقٌ حُلوةٌ، وشمائلُ معشوقةٌ، وتظرُّفُ أهلِ الفهمِ، ووقارُ أهلِ العلمِ، فإنْ ألقيتَ عليهم الإخلاصَ وجدتَهم كالزَّبد يذهب جُفاءً، وكنبتةِ الربيع يحرقها الهَيْفُ[*] من الرياح؛ لا يستندون من العلم إلى وثيقة، ولا يدينون بحقيقة؛ أخفرُ الخَلْقِ لأماناتهم، وأشراهم بالثمن الخسيس لعهودهم؛ الويلُ لهم مما كتبت أيديهم وويلٌ لهم مما يكسِبون»[99].

لقد خلع الجاحظُ عن الكتّاب صفات الكتابة الأصيلة، فأسقط، عنهم، التظرُّف، والفهم، والوقار، والعلم، والإخلاص، والأمانة، والرسوخ. وأسند لهم الخسّة، والجهل، والغباء، والغدر. ليس ذلك فحسب بل راح يُسقط عليهم صفات حيوانيّة فيقول فيهم: **«هم كالهَرِمة من الكلاب في مرابضها، يمرُّ بها أصناف الناس فلا تَحرّكُ، وإنْ مرَّ بها كلبٌ مثلها نهضت إليه بأجمعها حتى تقتله»**[100].

ويستعين الجاحظ بما قاله أبو عبّاد ثابت بن يحيى أحد كتّاب المأمون ووزرائه الذي تحدّث عن **«ملائم أخلاق الكتّاب ومدانس أفعالهم وتقاطعهم عند الاحتياج، وعدم تعاطفهم عند الاختلال»** فقال فيهم: **«إنّكم لَتناكرون عند الاجتماع والتعارف، تناكرَ الضِّباب والسلاحف ... ثمّ كأنّكم أولاد عَلّاتٍ، وضرائر أمهات، في عداوة بعضكم بعضاً، وحنق بعضكم على بعض. أفٌ لكم ولأخلاقكم»**[101].

الكتّاب وعوامّ الناس

يدرك الجاحظ جيداً خطورة الكتابة وأثرها في حياة العوامّ، إذْ إنَّ الكتابة أخطر الصناعات في حياة العامة كما أنّه لا يوجد **«أهل صناعة أملأ لقلوب العامة من الكتّاب»**[102]، لذلك فإنّه قَلِقٌ على ثقافتهم المستمدّة من دوائر مؤسسة الكتابة التقليديّة. ويذكر الجاحظ ما جرى في أحد المجالس من نقاش حول قضية تأثير كتّاب السلطة على العوام. وحتى تتضّحَ مواقف الجاحظ من المجتمع لا بدَّ من

(*) الهَيْفُ: ريحٌ حارّةٌ تأتي من قِبَلِ اليمن. (المحقق).
(99) كتاب ذم أخلاق الكتّاب، ص 199.
(100) نفسه، ص 200.
(101) نفسه، ص 201.
(102) كتاب ذم أخلاق الكتّاب، ص 200.

نقل النّص كاملاً. يقول الجاحظ:

«وكنّا في مجلسِ بِشْرِ بن الـمُعتمر يوماً وعنده الـمُردار، وثمامة، والعلّاف، في جماعة من المعتزلة وأصحاب الكلام، فتذاكروا العوامَّ واستحواذَ الفتنة عليهم في التقليد، واستغلاقَ قلوبهم بكثيرٍ مما ليس في طبعهم، فتعظّمهم(*) وتقضي لكلِّ مَن نُبِلَ مِنهم بالصَّواب في قوله وإنْ لم يعلموا. لا يَدينُون بالحقيقة، ولا يَحمَدون إلاّ ظاهر الحِلية. ومن الدليل على نَذالة طبعهم، والعلم بفَسالة رأيهم، تقديمُهم بالفضل لمن لا يفهمونه، وقضاؤهم بالعلم لمن لا يعرفونه، حتّى إنهم يضربون بالكاتب فيما بينهم المثل، ويحكمون له بالبصيرة في الأدب، على غير مُعاشرةٍ جرتْ بينهم، ولا محبَّةٍ ظهرت له منهم. ليس إلاّ أنَّ هممهُمْ صَغُرَت عنهم، وامتلأتْ قلوبهم منهم، فصار المحفوظ من أقوالهم، والذي يدينون به من مذاهبهم: كيف لا يأمن فلانٌ الخطأ مع جلالته، وكيف ينساغ لأحدٍ تجهيلُه مع نبله. فإن وُقفوا على تمييزه هابوه، وإن دُعوا إلى تفهُّمِه أكبروه، وقالوا: لم يُنصَب هذا بموضعه إلاّ لخاصَّةٍ فيه وإنْ جَهِلْناها، وفضيلةٍ موسومة وإن قَصُرَ عِلْمُنا عنهم»[103].

إنّ هذا النقاش العميق يمثِّلُ خلاصة التجربة التي خاضها المعتزلة مع فئات المجتمع وعامتهم، فعوامُّ الناس لا يعوَّلُ عليهم في تغيير السّنن الثقافية، وعلى العكس من ذلك فهم يتّسمون بالسَّذاجة والسطحية والنَّذالة وصَغار الهمم والجهل وعدم القدرة على ميز الأمور. ففكرة السلطة هي التي تقود العوام مثل القطيع من خلال أشكالها الختامية، وهي: الولاة، والجند، والقضاة، وكتّاب الدواوين، والوزراء، والخلفاء. أمّا الكتّاب الحقيقيون فلا يشكلون أي أهميّة فهم نخبة مُستبعدة من صفوف السلطة تعيش في هامش الحياة والمجتمع.

الكتابة والتكسُّب

أشار المستشرق الفرنسي شارل بيلا إلى مسألة تبعية الجاحظ للسلطة مُستدلاً

(*) هكذا في الأصل وقد أشار المحقق عبد السلام هارون إلى أنَّ التركيب يحتمل الجملة التالية: تعظِّمُ العوام كتاب الدواوين ومن هو في منزلتهم. والجملة تتضمن كناية عن صفة جهل العوام وانقيادهم الأعمى.

(103) كتاب ذم أخلاق الكتّاب، ص 197.

على ذلك بأمواله التي كان يحصل عليها إذْ يرى أنَّ هذه الأموال هي نتيجة موقعه من السلطة فشكَّك بأموال الجاحظ ورأى أنّه تقاضاها لقاء أجور وعطايا من رجال السلطة مُشيراً إلى علاقته بابن الزّيّات الذي ترجع صلته به إلى عهد الخليفة المعتصم. ومع أنَّ بيلا يعلم أنَّ الجاحظ ترك ديوان الرسائل شغفاً بالحريّة وطلباً للحرية والاستقلال[104] إلا أنّه اتخذ من أموال الجاحظ ذريعة لرميه بالتبعيّة الكاملة للعباسيين وخطابهم السياسيّ. يقول شارل بيلا:

«... فيغلب على الظنّ أنَّ تلك الأموال الوافدة لم تكن جوائز بل أجوراً عن خدمات أدّاها الجاحظ للسلطان إذْ كان في بغداد داعيةً لبني العباس ووزرائهم، ومستشاراً لهم ما دام الاعتزال مذهب البلاط. وهكذا يُفهم السبب الذي من أجله اتصل بمحمد بن عبد الملك الزيات وبقاضي القضاة أحمد بن أبي دُواد وابنه محمد وأخيراً بالفتح بن خاقان ...»[105].

إنَّ فرضيّة شارل بيلا متناقضة وتنطوي على خطأ فادح، فقد ربط بين قرب الجاحظ من الخلفاء ووزرائهم والأموال التي يزعُم أنّها نتيجة أدواره السياسية مما يعني، حسب شارل بيلا، أنَّ الجاحظ كان كاتباً مأجوراً ومُرتزقاً. أمّا ما تؤكده الشهادات والنصوص فهو أنَّ الجاحظ حظي بمنزلة رفيعة نظراً لكفايته وعمق أنظاره، فقد كان الوزراء والخلفاء يخطبون ودَّه. كما أنَّ الجاحظ قدَّم شهادة، حول أمواله، بلسانه. فقد قال موسى بن هارون:

«قلت للجاحظ: ألك بالبصرة ضيعةٌ؟ فتبسّم وقال: إنما أنا وجارية، وجارية تخدمها، وخادم وحمار، أهديت كتاب الحيوان إلى محمد بن عبد الملك (ابن الزيّات) فأعطاني خمسة آلاف دينار، وأهديت كتاب البيان والتبيين إلى ابن أبي دواد فأعطاني خمسة آلاف دينار، وأهديت كتاب الزرع والنخل إلى إبراهيم بن العباس الصولي فأعطاني خمسة آلاف دينار، فانصرفت إلى البصرة ومعي ضيعةٌ لا تحتاج إلى تجديد ولا تسميد»[106].

---

(104) انظر: شارل بيلا، الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، ترجمة: إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، ط1، 1985، ص 380.

(105) نفسه، ص 380.

(106) ياقوت الحموي، معجم الأدباء...، ج5، ص 2118.

فالجاحظ حريص على هذه القضيّة؛ لأنّه يعلم أبعادها الثقافيّة ودلالاتها الإبداعيّة، ولعلّ تشديده على أمر الهدايا التي كان يُقدّمها للوزراء وللقضاة والولاة تبين وعيه بالفئة التي يجب أنْ تقرأ كتبه النفيسة التي ضمّنها مواقف في نقد السلطة[107]. كما أنّ «الارتزاق» بالكتابة لا يدلُّ على تورُّط الجاحظ في مواقف مع السلطة كأنْ يكون طرفاً في النزاع والخصومة أو أنْ يكون كاتب الطاغية، وقد أشار الجاحظ إلى مسألة «التكسُّب بالكتابة» وأطلق عليها مصطلح «الـمَنَالَـة» وذلك عندما سأل شيخه أبا الحسن الأخفش عن كتبه. يقول الجاحظ:

«وقلت لأبي الحسن الأخفش: أنت أعلم الناس بالنحو، فلم لا تجعلُ كتبك مفهومة كلّها، وما بالنا نفهم بعضها ولا نفهم بعضها ولا نفهم أكثرها، وما بالك تقدّم بعض العويص وتؤخّرُ بعض المفهوم؟! قال: أنا رجلٌ لم أضع كتبي هذه لله، وليس هي من كتب الدين، ولو وضعتُها هذا الوضع الذي تدعونني إليه، قلّت حاجاتهم إليّ فيها، وإنّما كانتْ غايتي الـمَنالةُ، فأنا أضع بعضها هذا الوضع المفهوم، لتدعوهم حلاوة ما فهموا إلى التماس فهم ما لم يفهموا، وإنما كسبت في هذا التدبير، إذْ كنتُ إلى التّكسُّب ذهبت، ولكن ما بال إبراهيم النظّام، وفلان وفلان، يكتبون الكتب لله بزعمهم، ثمّ يأخذها مثلي في مواقفته (الخصومة والجدال)، وحسن نظره، وشدّة عنايته، ولا يفهم أكثرها؟!»[108].

الجاحظ سلطويًا

رغم وعي الجاحظ بمكائد السُلطة وحيلها إلاّ أنّه لم يبتعد عنها كثيراً فهو لم يعمل في صفوفها مُباشرة إلاّ أنّه كان قريباً من رجالها الأقوياء والـمُتنفّذين[109].

---

(107) من ذلك إشارته إلى دهاء المنصور وقصة همّه بقتل أبي مسلم الخرساني. ويضمّن الجاحظ حديثه بعض العبارات مثل: «زوال القلوب، وغَدَرات الوزراء». فالجاحظ كان عارفاً بالسلطة ووحشيتها. انظر وصفه الدقيق لقصة قتل المنصور أبا مسلم الخراساني: الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، ص 368 ـ 369.

(108) الحيوان، ج1، ص 92.

(109) كان الجاحظُ يستبطن موقفاً خفيّاً من السلطة، فقد أوردَ مقطوعةً شعريةً من «أشعار الأعراب»، وهي أشعارٌ غير متجانسة موضوعياً، فيقول على لسان شاعرٍ مجهول:

إذا دولـةٌ لـلـقـردِ جـاءت فـكُـن لـه وذاك مـن حُـسـنِ الـمُـداراةِ، سـاجـدا

وسيكون اتّصاله بمحمد بن عبد الملك الزيّات المشهور بـ «ابن الزيّات» أهم مراحل تواصله مع السُلطة. فقد اتصل الجاحظ بابن الزيّات في عهد الخليفة المعتصم فأقطعه أربعمائة جَرِيب[110].

ونظراً لما يتمتع به ابن الزيّات من قَدْرٍ كبير من الأدب، والعلم، والفطنة، والذكاء، والـمُراوغة، والبطش، وحُسْنِ إدارة الأمور فقد حظي بمنزلة رفيعة جعلته وزيراً لخلفاء بني العباس الأربعة و هم: المأمون[111]، والمعتصم، والواثق، والـمتوكِّل. فكان موضع ثقة الخليفتين الثالث والرابع وصانع قرار الدولة الأول الذي يطمئن إليه المعتصم. ولهذه الأسباب فقد ناصبه الوزراء والكتّاب العداوة إضافة إلى مرجعه العقائديّ الذي ينضاف إلى رصيد معاداته فقد كان ابن الزيّات من الجهميّة[112]. وقد حاول كثير من الوزراء والكتاب الإيقاع به والدَّسّ له وتشويه صورته عند عوامّ الناس إلاّ أنهم لم يُفلحوا في سعيهم فكان ينتقم منهم ويتعقَّبهم بعقابه حتّى إنّه «... **نصب لأصحاب المظالم العداوة، فكُشفوا وحُبِسوا وأُقيموا للناس ولقوا كلَّ جهد**»[113].

وكان من أبرز خصوم ابن الزيّات الأقوياء أحمد بن أبي دُواد الذي كان شريكاً له في القرب من الخليفة ومنافساً قوياً لابن الزيّات في السلطة؛ إذ كان كلُّ

بـذاك تُـداريـه ويُـوثِـبك بـعـدهـا ... تـراه إلـى تُـبّـانـه الـرّثّ عـائـدا

الحيوان، ج7، ص 167.

(110) محمد كرد علي، **أمراء البيان**، ج2، ص319. ومن الغريب أنّ ياقوت الحموي لم يُفرِدْ لابن الزيات مادةً تعريفيّةً مُخصصةً، وإنّما جعل ابن الزيّات ضمن المادة المخصصة للجاحظ الأمر الذي يدلّ على الارتباط الوثيق بين الرجلين.

(111) يذكر ياقوت الحموي أنّ ابن الزيات كان يلي النفقات وغير ذلك في آخر أيام المأمون. لكنّ بداية ابن الزيات الحقيقية كانت في عهد المعتصم. انظر: **معجم الأدباء...**، ج3، ص 1020.

(112) **أمراء البيان**، ج1، 279 ـ 285. والجهمية فرقة تُنسب إلى جهم بن صفوان (ت 128 هـ) الذي كان جبرياً منكراً الاستطاعة كلها، ومن آرائه: «**أنّ الجنة والنار تَبيدان وتَفنيان، وأنّ العمل هو المعرفة بالله تعالى فقط، وأنّه لا فعل ولا عمل بغيره تعالى**». والجهمية هي إحدى فرق الجبرية التي تضمُّ إضافة لها: النجّارية، والقدارية، والبكرية. عبد الستار الراوي، **ثورة العقل: دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد**، ص 26.

(113) **أمراء البيان**، ج1، ص 290.

واحدٍ منهما يسعى للإطاحة بصاحبه والإيقاع به رغم أنّه كان جهميَّ الاعتقاد(114).

لقد اتصل الجاحظ بابن الزيّات ومدحه في رسالته الموسومة بـ «**مدح التجار وذمّ عمل السلطان**»(115)، وتمثِّلُ هذه الرسالة ردًّا على خصوم ابن الزيّات الذين كانوا يعيبون عليه حرفة التجارة التي كان يمتهنها قبل أنْ يُصبح وزيراً، فكانوا يعدُّونه دخيلاً على الوزارة والقصر(116).

وقد دافع الجاحظ، في رسالة مدح التجّار وذمّ عمل السلطان، عن طبقة التجار التي ينتمي إليها ابن الزيّات، فالتجّار ـ حسب الجاحظ ـ أرفع منزلة من الوزراء ومن يخدم السلطة. يقول الجاحظ:

«وليس كذلك مَنْ لابسَ السُّلطان بنفسه، وقاربه بخدمته؛ فإنَّ أُولئك لباسُهم الذِّلة، وشعارهم الـمَلق، وقلوبهم ممَّن هم لهم خَوَلٌ مملوءَةٌ، قد لبسها الرُّعبُ، وألفها الذُّلُّ، وصحبها ترقُّبُ الاحتياج؛ فهم مع هذا في تكديرٍ وتنغيصٍ، خوفاً من سطوةِ الرئيس وتنكيل الصاحب، وتغيير الدول، واعتراض حُلولِ الـمِحن. فإنْ هي حلَّتْ بهم، وكثيراً ما تحلُّ، فناهيك بهم مرحومين يَرِقُّ لهم الأعداءُ فضلاً عن الأولياء»(117).

وقد تولّى الجاحظ الردَّ على خصوم ابن الزيّات، فقد تتبع مثالب خصومه فنعت ألدَّهم أبا إسحاق إبراهيم بن العباس الصوليّ (ت243هـ) بالشُّره، وجعله من طائفة الكتّاب المذمومين(118)، كما أنه وضع كتاب التربيع والتدوير(119)؛ تحقيراً لأحمد بن عبد الوهاب الذي كان يحاول مطاولة ابن الزيّات. وقد وصف الجاحظ

---

(114) محمد كرد علي، **أمراء البيان**، ج1، ص 287 ـ 289.

(115) ضمن: **رسائل الجاحظ**، م2، ج4، 253.

(116) طه الحاجري، **الجاحظ، حياته وآثاره**، ص 284. وكان ابن الزيات يتباهى فيقول: «قد صنع إليّ الخليفة صنيعة تفرّد بها: نقلني من ذلّ التجارة إلى عزّ الوزارة». محمد كرد علي، **أمراء البيان**، ج1، ص 283.

(117) مدح التجارة وذمّ عمل السُّلطان، ضمن **رسائل الجاحظ**، م2، ج4، ص 255.

(118) انظر: **كتاب ذم أخلاق الكتّاب**، ص 197. وللوقوف على خصومات ابن الزيات والصوليّ انظر: ياقوت الحموي، **معجم الأدباء...**، ج1، ص 73 ـ 75. وتكشف هذه الخصومة عن بطش ابن الزيات الذي كان يلجأ إلى الوسائل كلها بغيةَ ردع خصومه وقهرهم.

(119) الجاحظ، **كتاب التربيع والتدوير**، تحقيق: شارل بيلا، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ط1، 1995.

أحمد بن عبد الوهاب بالجهل، والعجز، والضلال، والغُفْل ونعته بالبغل في حين وصف نفسه بالناقة[120]، علماً أنَّ أحمد بن عبد الوهاب كان من كتّاب الوزراء، ومن أصحاب ابن الزيّات، فهو صاحبُ وزير وكاتب أمير[121].

ضمن هذا السياق تبرز علاقة الجاحظ بابن الزيّات الذي كان يتّخذ الجاحظ سيفاً يضرب به خصومه ومستشاراً له في إدارة القضايا التي تعرض له[122].

الجاحظ وشِراك السلطة

رسالة الجد والهزل: مواجهة الموت سرداً

لم تدم العلاقة الوثيقة بين الجاحظ وابن الزيّات نتيجة كتاب «**الزرع والنخل**»[123] الذي أهداه الجاحظ لأبي إبراهيم بن العباس الصولي الذي كان والياً على الأهواز، وكانت تقوم بينه وبين ابن الزيّات عداوة شديدة[124]. وفي ضوء تقارب الجاحظ والصوليّ سوف يُلحقُ ابن الزيّات الجاحظ بخصومه ويجعله ألدّهم وسيقوم بتهديده ووعيده بالقتل والتنكيل.

ويتجلّى موقف الجاحظ من ابن الزيّات في «**رسالة الجد والهزل**»[125]، وهي رسالة طويلة تقع في سبع وأربعين صفحة، تتضمّن خطاباً تَضَرُّعيًا وجهه الجاحظ

---

(120) نفسه، ص 5 ـ 12. أمّا دوافع تأليف الكتاب فيقول الجاحظ: « فلمّا طال اصطبارنا حتى بلغ المجهود منا، وكدنا نعتاد مذهبه ونألفُ سبيله، رأيت أنْ أكشف قناعه، وأبدي صفحته للحاضر والبادي، وسُكّان كلِّ ثغرٍ وكلِّ مصر، بأنْ أسأله عن مائة مسألة أهزأ فيها، وأُعرِّفَ الناس مقدار جهله، وليسأله عنها كلُّ من كان في مكة ليكفُوا عنا مَنْ غرّ به، وليردُّوه بذلك إلى ما هو أولى به». كتاب التربيع والتدوير، ص 6.

(121) انظر: طه الحاجري، **الجاحظ، حياته وآثاره**، ص 275 ـ 276.

(122) نفسه، ص 287.

(123) لم تُتَحْ لي فرصة الوقوف على هذا الكتاب إذْ لا توجد إشارات تفيد بنشره وتحقيقه.

(124) انظر: ياقوت الحموي، **معجم الأدباء...**، ج1، ص 73 ـ 76. ويمكن الاستدلال على أنّ الجاحظ قد كتب رسالة «ذمّ أخلاق الكتّاب» بعد كتاب النخل والزرع؛ لأنّ الرسالة تتضمّن تعريضاً بالصّوليّ. وهذا يؤكّدُ أنَّ رسالة «ذمّ أخلاق الكتّاب» لم تكتب لثمامة بن أشرس كما ذهب إلى ذلك طه الحاجري.

(125) ضمن: **رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السلام هارون، م1، ج1، ص 227. وقد أعاد عبد السلام هارون إيراد جزء منها في المجلد الثاني، الجزء الثاني، ص 81.

لابن الزيّات لثنيه عن قراره بقتله وإيقاع العقوبة به. فالجاحظ، في رسالة الجد والهزل مُتّهمٌ يحاول نفي التُّهم الموجهة له، وابن الزيّات مدّعٍ وقاضٍ في الوقت نفسه. وهناك سؤال يطرح نفسه في هذه المسالة وهو: هل كانَ الجاحظ على علمٍ بخصومة ابن الزيّات مع الصوليّ؟

لا يمكن حسم الإجابة التي تحتمل أحد أمرين:

الأوّل: أنْ يكون الجاحظ جاهلاً بعداوة ابن الزيّات لأبي إبراهيم الصوليّ.

الثاني: أنْ يكون الجاحظ عالماً بالعدواة، مما يعني أنّه يعرف أبعاد انحيازه للصوليّ وتداعيات جفائه لابن الزيّات. وفي هذه الحالة يكون الجاحظ ناكثاً للوفاء وعهود الصداقة التي تقتضي تَجَنُّبَ السقوط في دائرة الخيانة.

ولا توجد إشاراتٌ كافية عن خطاب ابن الزيّات الموجه للجاحظ، فقد يكون خطاباً شفويًا، أو أنْ يكون قد أوصله بعض رجال ابن الزيّات إلى الجاحظ، أو أنْ يكون الجاحظ قد شعر بنفور ابن الزيّات وإعراضه عنه فقدّر أسباب ذلك. والرأي الأخير يمكن الوثوق به لقيام دلالة تدعمه. يقول الجاحظ:

«سمعتُكَ وأنت تريدني وكأنّك تريدُ غيري، وكأنك تشير عليَّ من غير أنْ تَنُصّني»[126].

يقول الجاحظ موجِّهاً خطابه لابن الزيّات:

«جُعلتُ فداك. ليس من أجل اختياري النخل على الزرع أقصيتني، ولا على ميلٍ إلى الصَّدقة دون إعطائي الخراج عاقبتني، ولا لبُغضي دفع الإتاوة والرِّضا بالجزية حرمتني»[127].

لا يملك الجاحظ، إزاء خطاب الموت الـمُحدق به، إلاّ المواجهة السرديّة فهي سلاحه الوحيد الذي يضمن له النجاة والخلاص. فابن الزيّات يظهر عازماً على قراره في معاقبة الجاحظ الذي يتساءل عن أسباب نقمة ابن الزيّات لأنّها مجهولة لديه، لكنّ الجاحظ يرجعها إلى طبيعة ابن الزيّات الاستبدادية وعدم الثقة

(126) رسالة في الجدّ والهزل، ص 246.

(127) نفسه، ص 231.

بمن هم حوله. يقول الجاحظ:

«ولستُ أدري لـمَ كرهتَ قربي وهويتَ بعدي، واستثقلتَ روحي ونفْسي واستطلت عمري وأيام مقامي. ولـمَ سرَّتك سيئتي ومصيبتي وساءتك حسنتي وسلامتي، حتى ساءك تجمُّلي بقدر ما سرّك جزعي وتضجُّري، وحتى تمنَّيتَ أنْ أخطئ عليك فتجعلَ خطئي حجة لك في إبعادي، وكرهت صوابي فيك خوفاً من أنْ تجعله ذريعةً لك إلى تقريبي»[128].

يشيرُ الجاحظ إلى طبيعة الأزمة التي كان ابن الزيّات يعانيها، فهو رجل مولعٌ بالتدبير لأصحابه حتى يوقِعَ بهم، ويتحيَّنُ الفرص للانقلاب عليهم مُتناسياً ما قدموه له من مواقف ومنافع جليلة. إنَّها أزمة السلطة التي تنتظر سقوط رجالها في الأخطاء لتتخلَّص منهم وتبعدهم. فأخطاء الجاحظ المتمثِّلة في إهدائه كتاب الزرع والنخل هي سبب إبعاده وإقصائه[129].

كما أنَّ الجاحظ كان يقوم بتصويب ابن الزيّات وتقديم النصح له وهو أمرٌ كان ابن الزيّات يستثقله علماً أنّه محتاج إليه، ليس هذا فحسب بل إنّ ابن الزيّات كان ينتظر صدور خطأ جسيم من الجاحظ ليكون ذريعة لإبعاده وإخفاء نصح الجاحظ له. فابن الزيّات يستشعر إهانة من نصائح الجاحظ وكان يشعر إزاءها بالدونيّة والنقص. فالجاحظ يريد أنْ يكشف دوافع نقمة ابن الزيّات عليه، لذلك فهو ليس مُقتنعاً بأنَّ إهداءه كتاب الزرع والنخل سبب نقمة ابن الزيّات الحقيقي، فهذا السبب هو محض ذريعة لجأ إليها ابن الزيّات لإقصاء الجاحظ وتهديده.

إنّ السلطة التي يُمثِّلها ابن الزيّات متورطة أخلاقياً فهي لا تراعي ذماماً ولا عهداً، لذلك سيتولّى الجاحظ كشف عيوبها وممارساتها الفاسدة.

وخطاب الجاحظ ذو مستويين سرديين:

المستوى الأول: مستوى التَّضرُّع وطلب العفو (الهزل).

---

(128) نفسه، ص 231.

(129) يدل على ذلك ما أورده التوحيدي ونصُّه: **«قال محمد بن عبد الملك الزيات ليعقوب بن بهرام: كلَّمتُ أمير المؤمنين في عمر بن فَرَج فعزله عن الديوان، فقال له يعقوب: فرَّغتَه والله لطلب عيوبك»** .البصائر والذخائر، م1، ج1، ص 50.

والمستوى الثاني: مستوى التمرد وعدم الرضوخ (الجدّ).

وتشيع في مستوى التضرّع وطلب العفو لغة الانكسار والخوف إضافة إلى معاني التذلل والخنوع المصحوبة بالعتاب. إذ يشكو الجاحظ من العقوبة القاسية التي لا تتناسب مع الذنب البسيط، فابن الزيّات ممتلئ قلبه غيظاً على الجاحظ الذي يرى أنّ «... **هذا الغيظ ليس في طبقة هذا الذنب، ولا هذه المطالبة من شكل هذه الجريمة**»[130].

فالجاحظ يطالب بعقوبة تناسب الذنب الذي اقترفه كما أنّه يطلب من ابن الزيّات أنْ يكون شجاعاً في مواجهته بإظهار دوافع غيظه الحقيقية؛ لأنَّ نار الغيظ أبلغُ النيران في إحراق أهلها[131]. ليس هذا فحسب بل إنّ الجاحظ يصف ابن الزيّات بالمرض إذ يقول: «**وبعد ـ أبقاك الله ـ فأنت على يقينٍ من موضع ألم الغيظ من نفسك، والغيظ عذاب. ولربّما زاد التّشفّي في الغيظ ولم يُنقص منه. ولستُ على يقينٍ من نفوذ سهمك في صيدك كما أيقنتُ بموضع الغيظ من صدرك**»[132].

لكنَّ الجاحظ يتعجَّبُ من هذا الغيظ الذي يعتمل في صدر ابن الزيّات وكان حريصاً على تجنُّبِ التَّقرُّب منه، إذْ كان يحْرِص على بقاء المسافة الموضوعيّة قائمة مع ابن الزيّات؛ لئلاّ يحدث صدام بينهما وهي أمور كان يعيها الجاحظ إذْ يقول:

«**والله لقد كنتُ أكره لك سرفَ الرِّضا مخافةَ جواذبه إلى سرف الهوى. فما ظنُّك بسرف الغضب، وبغلبة الغيظ، ولا سيَّما ممن قد تعوَّدَ إهمال النَّفس ولم يُعوِّدْها الصبرَ، ولم يُعرّفْها موضعَ الحظِّ في تجرُّع مرارة العفو، وأنَّ المراد من الأمور عواقبها لا عواجلها**»[133].

فإذا كان الجاحظ يحذر من سرف رضا ابن الزيّات عليه وسروره به خشية الهوى أفلم يكن من الأولى أنْ يكون حذراً من سرف غضبه، وغلبة غيظه خشية النقمة؟

---

(130) رسالة في الجدّ والهزل، م1، ج1، ص 231.
(131) نفسه، ص 232.
(132) نفسه، ص 233.
(133) رسالة في الجدّ والهزل، ص 234.

إنَّ الجاحظ ينفي إساءته لابن الزيّات، فهو (الجاحظ) رجلٌ لم يعتدْ على تجرّع مرارة العفو والتّضرُّع إضافة إلى إنه كان ينظر إلى عواقب الأمور قبل النظر إلى عواجلها. ومن تكون هذه صفاته فهو ليس خصماً سهل المنال مثل باقي الخصوم الذين يسهل الإجهازُ عليهم والإيقاع بهم، فهو خصمٌ شرسٌ لا يستكين ولا يلين، لأنّه يملك سلاحاً فاتكاً هو سلاح السرد. يقول الجاحظ موجهاً خطابه لابن الزيّات:

«جُعلتُ فداك، لا تتعرّض لعداوة عُقلاء الرُّواة، ولضغينة حُفّاظ المثالب، ولِلسان مَنْ قد عُرِفَ بالصّدق والتّوخّي، وبقلّة الخطل والتّنكُّبِ، ما وجدتَ عن ذلك مندوحة، ووجدت المذهب عنه واسعاً. ولا تُعاقبْ واذْا وإنْ اضطرّك الوادُ، ولا تجعل طُولَ الصُّحبة سبباً للتضجُرِ، واصبر على خَلَقِهِ خيرٌ من جديد غيره. وصداقة الـمُتطرّف غرورٌ، وملالة الصّديق أفنٌ ...»[134].

الجاحظ مَثَلُه مَثَلُ بيدبا الفيلسوف الذي كتب كليلة ودمنة لترويض دبشليم الطاغية، لكنَّ الجاحظ لا يستعير الحيوانات ليتكلّم على ألسنتها؛ لأنّه يقع موقعاً حساساً من السلطة، فهو قادرٌ على القيام بأدوار خطيرة قد تُشكّل، لسلطة ابن الزيّات، تهديداً حقيقيًا. يقول الجاحظ:

«ولا أعلم تِجَارةً أكثرَ خُسراناً ولا أخفَّ مِيزاناً من عداوة العاقل العالم، وإطلاق لسان الجليس الـمُداخِل، والشّعار دونَ الدّثار، والخاصّ دون العامّ»[135].

هذا يعني أنَّ الجاحظ يملك أدلّةَ إدانةٍ تكفي لإيقاع ابن الزيّات، فقد كان الجاحظ جليساً استثنائيًا لابن الزيّات، وهو منه بمنزلة الشّعار من الجسد[136]. لذلك فإنَّ الجاحظ يُنذرُ ابن الزيّات بأنّه سيكسب معركة العداوة التي لا يستند ابن الزيّات فيها إلى عللٍ واضحة وأدلّة تدين الجاحظ. فالجاحظ يطلب من ابن الزيّات أنْ يقدّم أدلّة الإدانة قبل توجيه التهمة، وإذا ما قدّمها كان بإمكانه الإيقاع

(134) نفسه، ص 236.
(135) نفسه، ص 233.
(136) الشعار هو ما ولي شعر جسد الإنسان دون ما سواه من الثياب. والجملة كناية عن صفة القرب الشديد بين الجاحظ وابن الزيات.

بخصمه. يقول الجاحظ:

«ومتى كانت علّته(*) طبيعةَ البَذاء، وخُلقه الشّرارة والتّسرّع، فاقتله قتلَ العقارب، وادمغه دمغ رؤوس الحيّات»[137].

ويستمر الجاحظُ في مطالبة ابن الزيّات بتقديم الأدلّة عبر امتداد ثلاث صفحات يحاول فيها أنْ يُثبت براءته، وحسنَ طويته. إضافة إلى توكيد ولائه له، إذ لا يعني كتابته النخل والزرع أنّه مال عنه واتجه للصوليّ. ويشبّه الجاحظ دوافع ابن الزيّات في معاداته بدوافع حرب البسوس التي نشبت بسبب سهم أصابَ ضرعَ الناقة.

لكنَّ الجاحظ يميل إلى ترجيح احتمال وحيد يُفسّرُ جفوة ابن الزيّات وعداوته، وهو طبيعته الكيديّة، ولعلَّ الجاحظ كان عالماً بمكائد ابن الزيّات في إقصاء خصومه فهو يقول:

«وليس هذا أوّلَ شَرَكٍ نصبتَه، ولا أوّل كيد أرغتَه، ولا هي بأوّلِ زُبيةٍ غطّيتَها وسترتَها، وحيلةٍ أكمنتَها وربصتَها»[138].

فابن الزيّات يمثّلُ السلطة التي تتربّصُ بالمثقفين حتى إذا ما آنست منهم خطأ راحت تفتك بهم، وتكمن لهم في السر والخفاء، وتنصب الشّراك للإيقاع بهم. إنها سلطة ماكرة تروغ روغان الثعالب وتبطش بطش الوحوش.

ويأخذ الجاحظ بتذكير ابن الزيّات بالخدمات الجليلة التي قدمها له، فقد كتب له الكتب التي أرهقت بدنه فنجم عنها أنْ **«سدرت عينه، وتقوّس ظهره، واجتمع الدم في وجهه»**، إضافة إلى المشورة التي كان يُقدّمها دائماً لتكون شفيعاً يحول دون إيقاع العقوبة عليه.

يقول الجاحظ مخاطباً ابن الزيّات:

«...فتركتني حتى إذا نازعتُ الرجال، وتعرّضت للشّجي، وشغلتُ نفسي

(*) يعود الضمير على الخصم.

(137) رسالة في الجدّ والهزل، ص 238.

(138) نفسه، ص 241.

بشلبِ الخصام، وانقطعتُ إلى أصحاب القُدود، وجعلتُ عُدوائِي في تقديم القِضاف، وطال لِساني، وأظهرت الاستبصار في فضلك، وجعلت مِزاج أخلاطك هو الحجة، واعتدالَك هو النهاية، وطبيعتَك هي الـمُسْكَة؛ وزعمتُ أنّ منظرك يغني عن مخبرك، وأنّ أوّلك يُجلّي عن آخرك ـ شددتَ عليّ شدّةَ الـمُهر الأرِن، وتسرّعت إليّ تسرُّع الغِرّ النزِق، وألححتَ عليّ إلحاح اللَّجوج الحنِق. كأنّك لم تحفل بما يشيع لك من اسم المتسرّع، وبما تُضاف إليه من سُخف المتترّع، بعد أن تكذّب قولي وتفنّد خبري»[139].

لكنّ ابن الزيّات ثعبانٌ عظيم سينهَشُ الجاحظ أينما هرب. يقول الجاحظ :

«وليس يُنجيني منك مَعقِلُ وعلٍ، ولا مفازةُ سبع، ولا قعرُ بحرٍ، ولا رأسُ طودٍ، ولا دَغَلٌ ولا دَحْلٌ(*)، ولا نفقٌ ولا مغارةٌ ولا مطمورةٌ. وليس يُنجيني منك إلاّ مفازة الـمُهلّب. فإنْ أعرتني قلبَه وعلمتني حيلته، وأمكنتني من سكّينه. وإلاّ فأنا أوّل من ابتلعته تلك الحيّة. ولا والله إنْ بي قوّةٌ على الثُعبان، فكيف التّنّين؟ أعْفِني من حيّة المهلّب ثمّ اقتلني أي قتلةٍ شئت»[140].

إنّ قوّة ابن الزيّات غشومٌ لا يمكن للجاحظ درؤها وتجنُّبُها، إذْ إنّ ابن الزيّات قادر على ملاحقة الجاحظ في البر والبحر والجوّ ولا يمكن لكلّ الاحتياطات والتدابير أنْ تمنع ابن الزيّات من تنفيذ قراره وإلحاق العقوبة بالجاحظ. ففي الحالات كلّها سيعيش الجاحظ عيشاً قاسياً. يقول الجاحظ :

«إنِ احترستُ منك ألفيتُ لنفسي كدًّا شديداً، وغمًّا طويلاً، وطال اغترابي وافتراق أُلاّفي، وتعرّضتُ للعدوّ، وتحرّشتُ بالسّباع. فإنْ استرسلتُ إليك لم ترَ أنْ تقتلني إلاّ شرّ قتلةٍ وآلمها، ولم تُعذّبني إلاّ بأشدّ النّقم وأطولها. ولو أردتَ ذبحي لاخترتَ الكليل على الـمُرهَف، والتّطويل على التذفيف(**)، حتى كأنّي علّمت عليك: «شاه مات»، أو أكلتُ سبعةً وأطعمتُك واحدة»[141].

---

(139) رسالة في الجدّ والهزل، ص 270.
(*) الَدحْلُ: هو الهوّة التي تكون في جوف الأرض وفي أسافل الأودية.
(140) رسالة في الجدّ والهزل، ص 251.
(**) التذفيف: الإسراع في القتل. كناية عن صفة التلذذ بالقتل الطويل. (المحقق).
(141) رسالة في الجدّ والهزل، ص 251.

دوافع قتل الجاحظ

ويشير الجاحظ إلى سبب آخر يقف وراء عداوة ابن الزيّات له هو كيده من إبداعه وكتبه الكثيرة. يقول الجاحظ:

«ولقد تقدّمتَ في المكر واستظهرت عليّ في الكيد، حتّى تولّيتَ ذلك في صِغار كتبي وفيما لا تحفل به من دوام أمري...»(142).

ويبدو أنّ الجاحظ كان يكتب لابن الزيّات كتباً خاصة لم يطّلع الآخرون عليها، وقد حفظها ابن الزيّات ولم يُطلِعْ عليها أحداً. وفي هذا الجانب يُبدي الجاحظ استنكاراً من ابن الزيّات الذي جعل كتب الجاحظ من الورق الصينيّ، والكاغد الخرسانيّ، وأغلفتها من الجلود فالجاحظ يخشى على كتبه التّلف والفساد، مما يعني أنّ ابن الزيّات استطاع ابتزاز الجاحظ ليؤلّفَ له كتباً لم يمكّنه من رؤيتها بعد ذلك. لذلك فابن الزيّات يريد قتل الجاحظ ليستولي على هذه الكتب وينسبها لنفسه(143).

إنّ الجاحظ عارفٌ بنوايا ابن الزيّات الذي يريد الإيقاع به ليستولي على كتبه(144) لذلك فهو يقول على لسان ابن الزيّات:

«وقلتَ: فإنْ ابتُليتُ بطول عمره أقام فينا مشغولاً بنفسه، وإنْ ذهبَ عنّا فقد كفانا الحيلة في أمره»(145).

---

(142) رسالة في الجدّ والهزل، ص 251.

(143) انظر: رسالة في الجدّ والهزل، ص252. ومما يدعم هذه الفرضية ويعززها أنّ ابن الزيات كان رجل بلاغة وأدب وشعر ونحو ولغة فقد كان أبو عثمان المازني يرسل أصحابه لسؤال ابن الزيات في بعض المسائل فكان يأتي بالأجوبة التي يرتضيها المازني، لكنّ اشتغال ابن الزيات بسياسة الدولة أضاع منزلته الأدبية. انظر: محمد كرد علي، **أمراء البيان**، ج1، ص 284.

(144) هذه المسألة على قدر كبير من الأهمية، وهي الشكوك المُثارة حول تورُّط الجاحظ في كتابة الكتب ونسبتها للآخرين طلباً للمال أو تخلُّصاً من العواقب المترتبة على هذه الكتب. وقد ناقش الباحث عبد الفتاح كيليطو هذه المسألة وأشبعها في الفصل الموسوم بـ **«الجاحظ ومسألة التزييف»** إلاّ أنّها تظلّ محتاجةً إلى التثبُّت والنظر والملاحقة. انظر: **الكتابة والتناسخ: مفهوم المؤلف في الثقافة العربية**، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، ص 79 ـ 89.

(145) انظر: رسالة في الجدّ والهزل، ص 252.

ويمضي الجاحظ متسائلاً عن أسباب نقمة ابن الزيّات فيقول:

«جُعلت فداك، ما هذا الاستقصاء وما هذا البلاء؟! وما هذا التتبّع لغوامض المسألة، والتّعرُّض لدقائق المكروه؟! وما هذا التغلغل في كلّ شيءٍ يُخملُ ذكري؟! وما هذا الترقّي إلى كلّ ما يحطُّ من قدري؟!»[146].

ويظهر الجاحظ حزنه على هذه النهاية الأليمة التي لحقتْ به إذْ أفنى عمره في خدمة ابن الزيّات دون أنْ يلتفت لنفسه ومعاشه. يقول الجاحظ:

«وكنتُ لا أدري ما كان وجه حبّكَ لإعناتي، والتشييد بذكر تراثي، والتنويه باسمي، ولا لَمَ زهدتني في طلب الولد، ورغّبتني في سيرة الرهبان»[147].

كما يُشيرُ الجاحظ إلى خداع ابن الزيّات الذي كان يقدّم له الأعطيات. يقول الجاحظ:

«فإذاً أنت لم ترفعْ ذكري في الأغنياء إلاّ لتعرضَ ذنبي للفقراء، ولم تُكثر مالي إلا لتقوّيَ العلّة في قتلي، فيا لها مكيدةً ما أبعدَ غورها، ويا لها حفرةً ما أبعدَ قعْرها. لقد جمعَ هذا التدبيرُ لطافةَ الشخص ودقّةَ المسلك، وبُعدَ الغاية»[148].

ويجعل الجاحظ ابن الزيّات امتداداً حقيقيًا لخطابات الكيد والمكر والاحتيال، إذ يجعله إلى جانب دُهاة العرب وماكريهم، فابن الزيّات يقع من عمرو ابن العاص ومعاوية بن أبي سفيان، وزياد ابن أبيه موقع الشيخ من المريدين[149].

ويتعجّب الجاحظ من ابن الزيّات الذي لم يُقمْ وزناً لقيم الجوار، والمذهب[150]، والصداقة، وشيبة الجاحظ، وخدمته له[151]. لذلك فإنَّ على ابن الزيّات أنْ يُعيدَ النظر في قرار قتل الجاحظ الذي كان يستعد لفداء ابن الزيّات بكتبه. يقول الجاحظ:

---

(146) رسالة في الجدّ والهزل، ص 252.
(147) نفسه، ص 256.
(148) نفسه، ص 256.
(149) نفسه، ص 256 ـ 257.
(150) هناك نقاط تلتقي فيها الجهمية والمعتزلة.
(151) رسالة في الجدّ والهزل، ص 272 ـ 273.

«... لقد أردتُ أنْ أفديك بنفسي في بعض كتبي، وكنتُ عند نفسي في عداد الموتى وفي حيّز الهلكى، فرأيتُ أنَّ من الخيانة لك ومن اللؤم في معاملتك، أنْ أفديك بنفسي ميّتةً، وأنْ أُريَكَ أنّي قد جُدتُ لك بأنفس عِلْقٍ والعِلْقُ معدوم. ليس أنَّ من قد فدّاك فقد جُعل فِداك، ولكنّها نهايةٌ من نهايات التعظيم، ودليل من دلائل الاجتهاد. ومن أعلنَ الاجتهاد لك واستسرَّ خلافَ ذلك فقد نافق وخان، وغشَّ وألامَ. وأخلِق بمن أخلَّ بهذه ألاّ يرعَى حقًّا، ولا يرجع إلى صحّة ولا إلى حقيقة»[152].

وبذلك يكون الجاحظ قد حسم أمر علاقته بابن الزيّات التي أصبحت حالة عداء مُعلن لن يتوانى الجاحظ فيها عن إظهار رغبته في قتل ابن الزيّات الذي لا يمكن لسمِّ الأفاعي وداهية الدواهي ونار الدنيا أنْ تنال منه، حتى نار الآخرة لن تقدر على النَّيل من ابن الزيّات. إنَّ المكان الوحيد الذي يلائم ابن الزيّات هو الجحيم، والعقاب الذي يستحقُّه هو عقاب آل فرعون وإبليس[153].

وينفي الجاحظ عن نفسه صفة البلادة فهو ليس بغلاً ليحتمل سِياط ابن الزيّات الذي يتلذذُ بـ **«ضرب السّياط ورضّ العظام»**[154].

إنَّ خطاب الجاحظ المتضمن دفاعاته لا يكفي لتبرئته، فوجهة نظر ابن الزيّات ودوافعه في قتل الجاحظ غائبة ولا ذكر لها. بيد أنّ هناك تفسيراً منطقيًّا يحمل ابن الزيّات على اتهام الجاحظ وقتله، وهو أنّ يكون للجاحظ تطلُّعات سلطويّة قادته إلى التآمر على ابن الزيّات والانقلاب عليه والإيقاع به تمهيداً لأن يحلَّ محله، وما يدعم هذه الفرضيّة الخبر الآتي الذي أورده الخطيب البغدادي (ت 463 هـ) في تاريخ بغداد ونصُّه:

«أخبرني مُحمَّد بن أحمد بن يعقوب، أخبرنا أبو بكر محمد بن جعفر المزكي، حدثنا عليّ بن القاسم الأديب الخوافي، حدَّثني بعضُ إخواني أنه دخل على عمرو بن بحر الجاحظ فقال: يا أبا عثمان كيف حالك؟ فقال له الجاحظ:

---

(152) نفسه، ص 267.

(153) رسالة في الجدّ والهزل، ص 267.

(154) نفسه، ص 275 ـ 276.

سألتني عن الجملة فاسمعها مني واحداً واحداً. حالي أنَّ الوزير يتكلَّمُ برأيي، وينفذ أمري، ويؤاثرُ الخليفةُ الصِّلاتِ إليَّ، وآكلُ من لحم الطير أسمنها، وألبسُ من الثياب ألينها، وأجلس على ألين الطَّبريّ، وأتكئ على هذا الريش ثمَّ أسيرُ على هذا حتى يأتي الله بالفرج. فقال الرجل: الفرج ما أنت فيه. فقال: بل أُحبُّ أنْ تكون الخلافةُ لي، ويعملَ مُحمّدُ بن عبد الملك بأمري، ويختلف إلي، فهذا هو الفرج»[155].

إنَّ هذا النصّ يكشف بجلاء أنَّ الجاحظ كان مسكوناً بالسلطة، وأنه كان يسعى لها بكل ما أُوتي من قوّة. ليس هذا فحسب بل إنَّ خياراته كبيرة ومستحيلة؛ فالوزارة لا تُمثّلُ طموحاً بالنسبة له، وإنما كان يتطلع لأنْ يُصبحَ خليفةً حتى تؤول له مقاليد الأمور.

ونتيجة خلافات ابن الزيّات وخصوماته مع الكتّاب والوزراء، الذين نجحوا في الإيقاع به، سيلاقي ابن الزيّات حتفه على يد الخليفة المتوكِّل بعد أربعين يوماً من استلامه الخلافة عن طريق التنُّور الذي كان قد أعدَّه ابن الزيّات لقتل خصومه وخصوم الدولة. فقد نجح أحمد بن أبي دُواد، خصم ابن الزيّات اللدود، بالتدبير لابن الزيّات مما أدَّى إلى قتله قتلة قاسية كان يتمناها لخصومه[156].

ويورد ياقوت الحموي على لسان المرزباني أنه «. . . **لـمَّا قُبِضَ على محمد هرب الجاحظ، فقيل له: لِمَ هربت؟ فقال: خفتُ أنْ أكون ثاني اثنين في التنُّور، يريد ما صُنِعَ بمحمدٍ وإدخاله تنُّورَ حديدٍ فيه مسامير كان هو صنعه ليُعذِّبَ الناس فيه فعُذِّبَ هو فيه حتى مات، يعني محمد بن الزيّات»**[157].

وسوف ينجح الجاحظ في اللجوء إلى خصم ابن الزيّات القوي أحمد بن أبي دواد الـمُكنّى بأبي الوليد[158] بعد أنْ جيءَ به مخفوراً ومُقيّداً[159].

---

(155) **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ج12، ص 214.

(156) انظر: طه الحاجري، **الجاحظ: حياته وآثاره**، ص 304.

(157) **معجم الأدباء. . .**، ج5، ص 2102.

(158) **الجاحظ: حياته وآثاره**، ص 311.

(159) انظر: ياقوت الحموي، **معجم الأدباء...**، ج5، ص 2103 ـ 2104.

المبحث الثالث
مقاومة السلطة: حصان التوحيدي وبغال الوزير

صورة التوحيدي

تكاد الدراسات التي كُتبت حول التوحيدي وإبداعه، تُجمِع على أنَّ التوحيدي (310 ـ 414هـ) كان يمتلك آفاقاً موسوعيةً هائلةً، إذ كان فيلسوفاً مع الفلاسفة، ومتكلّماً مع المتكلمين ولغويًا مع اللغويّين، ومتصوفاً مع المتصوفة، وباحثاً في ذات الله وصفاته مع المتكلمين[160]. ولم يكن اطّلاع التوحيدي على العلوم شكليًا، بل إنَّه كان مُجيداً في هذه العلوم كلّها[161]. وكان أبو حيّان التوحيدي، وفقاً لما يذهب إليه بعضُ الدارسين، أحد منتسبي «مدرسة بغداد»، تلك المدرسة التي أسّسها أبو نصر محمد بن محمد الفارابي (ت339هـ)، التي تُعدّ أهمَ المدارس التي أسّسها العرب في القرنين الثالث والرابع الهجريين. وقد كان لتشعّب العلوم التي خاض فيها منتسبو مدرسة بغداد أثرٌ على تكوين أبي حيّان التوحيدي المعرفي، فقد كانت الفلسفة، والمنطق، والتنجيم، والترجمة، والكيمياء، والفقه، وعلوم العقائد، واللغة أبرزَ المجالات التي كانت المناظرات،

---

(160) انظر: أحمد أمين، مقدمة كتاب الهوامل والشوامل، نشره: أحمد أمين، والسيد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1951، ص: و.

(161) أُبدي تحفظاً على ما قاله أحمد أمين في مقدمة الهوامل والشوامل، إذ إنَّ تحمّسه للتوحيدي جعله يضع مسكويه في منزلةٍ أدنى من التوحيدي، يقول أحمد أمين: «وكان مسكويه أضيق منه (التوحيدي) أفقاً، كما كان أسوأ منه تعبيراً، فليس له مجالٌ كبيرٌ، يجول فيه ويصول إلاّ في الفلسفة، وحتى في الفلسفة لا يُحسن الإلّهيات ولا ما وراء المادة ونحو ذلك، وإنما يُحسن الأخلاق إذ ألّف فيها كتابه «تهذيب الأخلاق» والتدبير المنزلي، والناحية العملية في فلسفة أرسطو لا في غيرها، ويدلّ على ذلك قصوره فيما عداها». ص: و. ولو كان الأمر كما قال أحمد أمين لما كان لتوجيه التوحيدي أسئلته لمسكويه معنىً، وسوف تكشف الصفحات القادمة، كيف كان مسكويه يردُّ على التوحيدي، وبماذا كان ينعته.

ودروس علماء مدرسة بغداد تؤسّس لها، وهكذا أُتيح المجال لأبي حيّان التوحيدي أن يتتلمذ على أيدي كبار مدرسة بغداد، مثل؛ أبي سُليمان السجستاني، وأبي سعيد السيرافي، وأبي الحسن العامري، والرُماني، ويحيى بن عدي[162].

وذهب كثير من الدارسين إلى أنَّ التوحيدي كان على مذهب المعتزلة في القول بالاختيار[163]، وقد قام إحسان عباس بتتبّع دقيق لآراء الدارسين التي دارت حول اعتزال التوحيدي، و مَخَضَ هذه الآراء وبسط القولَ فيها، ورأى معتمداً على الأدلّة المنقولة والمعقولة، أنَّ التوحيدي لم يكن متكلّماً، ولا معتزليًا، فرغم وقوف التوحيديّ على مشاغل المعتزلة، ودراسته على مشايخهم مثل، السيرافي، والرّماني، وأبي علي وأبي هاشم الجُبّائيين إلاّ أنهُ كان أقرب إلى الفلاسفة ومشاغلهم، خاصة أنّه درس الفلسفة والمنطق على يد يحيى بن عدي، ومعروف أنَّ الفلاسفة ينتقصون من فضل علم الكلام، ويرون أنَّ خطابات المتكلمين مُثقلة بالرّطانة[164].

أمّا نفي المؤثرات الاعتزالية عن فكر التوحيدي، فقد أفرد الدكتور إحسان عبّاس دراسة تقصّى فيها حدود هذه الجزئيّة الهامة، ورأى أنَّ التوحيدي لم يذهب إلى تقدّم العقل على النقل، بل إنّه رأى العقل ناقصاً وعاجزاً عن إدراك حكمة الله ومقاصده[165]. ويترتب على هذا الموقف مذهب التوحيدي من قدرة الإنسان على

---

(162) انظر: دراسة سحبان خليفات التي جعلها مقدمة تحقيقه لكتاب«**مقالات يحيى بن عدي الفلسفية**»، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ط1، 1988، ص38 ـ 57. و: إحسان عباس، **أبو حيان التوحيدي**، دار بيروت، بيروت، 1956، إذ يذكر أنّ التوحيدي التقى بيحيى بن عدي عام (361هـ)، ص57، ويرى إحسان عبّاس أنَّ الفترة الممتدة من(370 ـ 392هـ) تُعدّ الفترة المهمة في تكوين أبي حيّان التوحيدي الفلسفي. ص 83.

(163) القول بالاختيار نتيجة تترتب على العدل الإلٰهي، وهو الأصل الثاني من أصول المعتزلة الخمسة (التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). وفحوى هذا الأصل أنَّ العِباد مُحدثِون لأفعالهم، وأنها ليست مخلوقةً فيهم. انظر: القاضي عبد الجبار بن أحمد، **شرح الأصول الخمسة**، تح: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1996، ص335. وانظر: عادل العوا: **المعتزلة والفكر الحر**، دار الأهالي، دمشق، ط1، د.ت، ص 323.

(164) انظر: إحسان عباس، **أبو حيّان التوحيدي**، ص24.

(165) إحسان عبّاس، «أبو حيّان التوحيدي وعلم الكلام»، **مجلة الأبحاث**، تصدرها الجامعة الأمريكية ببيروت، سنة19، 1966، ج2، ص 191 ـ 192.

الاختيار، وهي مسألة الجبر والاختيار، التي دارت حولها مناظرات المتكلمين، على اختلاف أنظارهم، وآرائهم. وحسب إحسان عبّاس فإنّ التوحيدي يرى أنّ الإنسان لا يملك القدرة المطلقة على اختيار أفعاله، بل إنّه يميل إلى وقوع القدرة الإنسانيّة بين القوتين(166).

ويُشير إحسان عبّاس إلى ملحظ مهم، لما له من قدرة على تفسير الرؤية الإبداعية عند التوحيدي ومفاد هذا الملحظ؛ أنّ التوحيدي قد مال إلى القول بالاضطرار؛ حتى يُقنع نفسه بما آلت إليه أحواله من عيشٍ شَظِفٍ، وأحوالٍ بائسةٍ. وما النعمة التي يتمتع بها الإنسانُ إلاّ امتحانٌ للنفس على مغالبة الهوى. فالتّقلُّب بين النّعم، والمصاعب، مِحَكٌّ حقيقيٌّ لإيمان الإنسان. وبهذا القول، لم يكن التوحيدي معتزليًّا(167).

مفهوم السلطة عند التوحيدي

يكاد التوحيديُّ يكون المبدع الأول، في الأدب العربيّ القديم، الذي استطاع أنْ يُراكم تصوُّرات فلسفية حول مفهوم السلطة(168)، ويرجع ذلك إلى خبراته الثقافية المتواصلة، وحساسياته الإبداعية الخلّاقة. الأمر الذي يتيح القول: إنَّ التوحيدي كان يملك مشروعاً حقيقياً لنقد السلطة وتصويب أوضاعها، وسوف يقوم هذا المشروع على مجمل السياقات النظرية والتطبيقية التي اختبرها التوحيدي وعاشها، سواء أكانت مقابسات ومدارسات مع أساتذته ومحاوريه أمثال: مسكويه، ويحيى بن عدي، وأبي سليمان السجستاني، أم كانت خبرات فكرية حقيقيّة قُيِّضَ للتوحيدي أنْ يُعايش تفاصيلها كاملة مع أبي الفضل محمد بن العميد وابنه أبي الفتح عليّ والصاحب بن عباد وأبي عبد الله العارض الحسين بن أحمد المعروف بابن سعدان وأبي الوفاء المهندس. مما يعني أنّ التفكير السلطوي عند التوحيدي

(166) انظر: إحسان عبّاس، أبو حيّان التوحيدي وعلم الكلام، ص 193 ـ 194.
(167) نفسه، ص 194 ـ 195.
(168) انظر: وداد القاضي، علاقة المفكّر بالسلطان السياسي: أبي حيان التوحيدي، شؤون عربية، تصدرها وحدة المجلات في الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، ع1، تونس، 1981، ص 38 ـ 39.

يُجسّدُ موقع المثقّف المركزي، وهمومه، وأسئلته، ودوره في إنتاج السلطة، وقدرته على توجيه خطابها. إضافة إلى أنه يكشف عن موقف السلطة من المثقّف.

لقد واجه التوحيدي، في حياته، محنةً قاسيةً تمثّلت في عجزه عن إحراز النجاح وعقد صلات مع الوزراء وأصحاب السلطة أمثال: أبي الفضل بن العميد، وابنه أبي الفتح بن العميد، والصاحب بن عباد[169]، الأمر الذي دفعه إلى إنتاج خطابٍ مقاومٍ لأشكال السلطة المُختلفة[170].

وتمثّلُ النصوص والشواهد التي جمعها التوحيدي في كتبه ورسائله موقفاً واضحاً من السلطة، بمعنى أنّ هذه الأقوال والنصوص تُعبّرُ عن آراء التوحيدي في السلطة، فما يتبناه المرء ويستدل به لا بدّ أنْ يتقاطع مع قناعاته الجوهريّة واهتماماته الأصيلة[171].

دوافع اللجوء إلى السلطة

يرى التوحيدي أنّ الحاجة والفاقة يجعلان المبدع يلجأُ إلى السلطة، ومجالسها، فالمنفعة هي الهدف الذي يسعى التوحيدي إلى تحقيقه من لجوئه للسلطة، ورغم أنّ السلطة لم تعترف بالعلماء الحقيقيين ورغم أخطائها الكبيرة إلا أنّ التوحيدي كان مؤمناً بضرورة تقدُّم العلماء ليقتحموا مجالس السلطة، كما أنّ موقف التوحيدي يتضمّنُ تصوراً واضحاً وهو أنّ اقتحامَ العلماءِ السلطةَ استحقاقٌ

---

(169) انظر: نفسه، ص 39.

(170) تُسهم دراسة السلطة في فهم بنية المجتمعات ومكوناتها المختلفة. إضافة إلى صياغة طرق توجيه الصراع الذي يعيشه الأفراد داخل المجتمعات. انظر: عبد الحي أزرقان، «ميشيل فوكو: مقاربة جديدة لظاهرة السلطة»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس (عدد خاص)، المغرب، ع3، 1988، ص 87.

(171) وقعت الباحثة وداد القاضي في تناقض جوهري في هذه المسألة، فقد أشارت إلى أنّ الأقوال والحِكم السياسية القصيرة التي أوردها التوحيدي «لا يجمعها نظام»، ثمّ عادت وتراجعت، في موضع آخر من الدراسة وقالت: إنّ ما أورده التوحيدي عن الفكر السياسي على المستوى النظري ليس نقلاً لآراء المفكرين وحسب، وإنما كان ينقل قبل كل شيء موقفه الشخصي الذاتي الخاص الذي يؤمن به إيماناً كاملاً من حيث هو مفكّرٌ حرٌّ. انظر: علاقة المفكّر بالسلطان السياسي: أبي حيان التوحيدي، ص 38، 39.

طبيعيٌّ، فعلى العلماء المبادرة بالالتحاق بالسلطة[172] يقول التوحيدي:

«. . .والمكانة عند الوزراء بكلّ حولٍ وقوّةٍ مخطوبة، والدنيا حلوةٌ خضِرة وعذبةٌ نضرةٌ، ومن شفَّ أمله شقَّ عملُه؛ ومن اشتدَّ إلحاحُه، توالى غدوُه ورواحُه، ومن أسَرَه رجاؤه، طال عناؤه، وعظُم بلاؤه؛ ومن التهب طمعُه وحرصُه، ظهرَ عجزُه ونقصُه»[173].

فالسلطة لم تكن غاية أو خياراً، بل كانت وسيلة يعوّل عليها التوحيدي ليتقي الحاجة، والعوز من ناحية، وليمارس حقوقه الطبيعية في إنتاج السلطة[174]. والحق أنّ التوحيدي قد عاش صراعاً قاسياً لبلورة موقفه من الوقوف بـ «باب السلطان»، ولذلك، فقد قام بدراسة هذا الموقف مع أُستاذيه: مسكويه وأبي سُليمان السجستاني، وتوصّل إلى نتيجةٍ مفادها أنّه لا يمكن للعالم أن يستقل عن مجلس السلطان، ورغم هذه القناعة إلاّ أنّ التوحيدي أخفق في تحقيق غايته، فقد كانت شخصيته المتمرّدة والمتعالية تخذله في المجلس، إذ كان سليطاً وكثيرَ الوساوس والشكوك بالذين يتبوؤن السلطة، الأمر الذي يدلُّ على اعتداد التوحيدي بنفسه، فقد رأى أنَّ سفَّ التراب أهونُ من الوقوف بأبواب السلطان إذا دنا منها دُفع عنها[175].

---

(172) يرى المفكّر الفلسطيني الراحل إدوارد سعيد أنّه يتعين على المثقفين، حتى يمارسوا أدوارهم الطليعية، الالتحاق بالسلطة والمقاومة داخل صفوفها. انظر: **صور المثقف: محاضرات ريث سنة 1993**، نقله إلى العربية: غسان غصن، مراجعة: منى أنيس، دار النهار، بيروت، ط1، 1996، ص 22 ـ 26، 112.

(173) **الإمتاع والمؤانسة**، ج1، تصحيح وضبط: أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.ط، ص 13.

(174) اكتنف مسوّغات التوحيدي السياسية شيءٌ من الغموض، فهو، مرة، يُرجع رغبته في الالتحاق بالسلطان إلى الأسباب المعيشية القاسية، ثمّ يتحدّثُ عن طلب الجاه ورفعة المنزلة، ثم نجده يقدّم نفسه بوصفه مُصلحاً سياسياً قادراً على تصويب السلطة، وبأنه يملك حلولاً معرفية ناجعة، ومرة أخرى يتحدّث عن دور العلماء الوسيط بين السلطة والمجتمع. انظر: وداد القاضي، **علاقة المفكر بالسلطان السياسي: أبي حيان التوحيدي**، ص 48، 45، 54.

(175) انظر: **الإمتاع والمؤانسة**، ج3، ص212. و: علي أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996، ص 103 ـ 107.

وقد ربط التوحيدي بين المرجعية الدينيّة والسلطة، ورأى أنّ الدّينَ هو الأداة التي تعصِمُ العالِمَ من شرك السلطان. يقول التوحيدي: «. . . وتركُ خدمة السلطان غيرُ الممكن ولا يُستطاع إلاّ بدينٍ متينٍ، ورغبةٍ في الآخرة شديدة، وفِطامٍ عن دار الدنيا صعبٍ، ولسانٍ بالحلوِ والحامض يَلَغُ»[176].

ولذلك، فإنّ التوحيدي عمل على نقد السلطة ورموزها[177]، ونقد زمنها؛ زمن البلاء والفساد الذي يفتقر إلى وجود المصلحين. يقول التوحيدي:

«وقد بُلينا بهذا الدهر الخالي من الدّيّانين الذين يُصلحون أنفسهم ويُصلحون غيرهم بفضل صلاحهم، الخاوي من الكرام الذين كانوا يتّسعون في أحوالهم، ويوسّعون على غيرهم من سعتهم، وكانوا يهتمّون بذخائر الشكر المعجّل في الدنيا، يحرصون على ودائع الأجر المؤجّل في الأخرى؛ ويتلذذون بالثناء، ويهتزون للدعاء؛ وتملكهم الأريحيّة عند مسألة المحتاج، وتعتريهم الهِزّةُ معها والابتهاج؛ وذلك لعشقهم الثناء الباقي؛ والصّنيع الواقي؛ ويرون الغنيمة في الغرامة، والرّبح في البذل، والحظّ في الإيثار»[178].

يُقدّم التوحيدي نقداً جذرياً للدهر الذي يعيشه، فهو دهرٌ فاسد برموزه، وقيمه، ومن أبرز مظاهر هذا الفساد خلو الدهر من الدّيّانين والمصلحين الذين يأخذون على عاتقهم إصلاح الناس، وإقامة الشرائع. إنّ التوحيدي يقارن بين دهرين: دهر قديم، ودهرٍ حالي، وهو يمدح الدهر الأول لما ساده من قيم راسخة وسلطة عادلة ورجال مصلحين، ويذمّ الدهر الحالي لما يسوده من قيم فاسدة وسلطة ظالمة ورجال فاسدين. مما يعني أنّ المجتمع الفاسد هو نتاج السلطة الفاسدة التي تفتقر إلى شروط العدل والصلاح. كما أنّ غياب المُصلحين والعادلين يؤدي إلى تفشّي مظاهر الفساد والانحلال التي تؤدي إلى سقوط نُظم الأخلاق والفضائل. وهذا يعني أنّ التوحيدي كان واعياً بما يترتّبُ على علاقته مع السلطة،

---

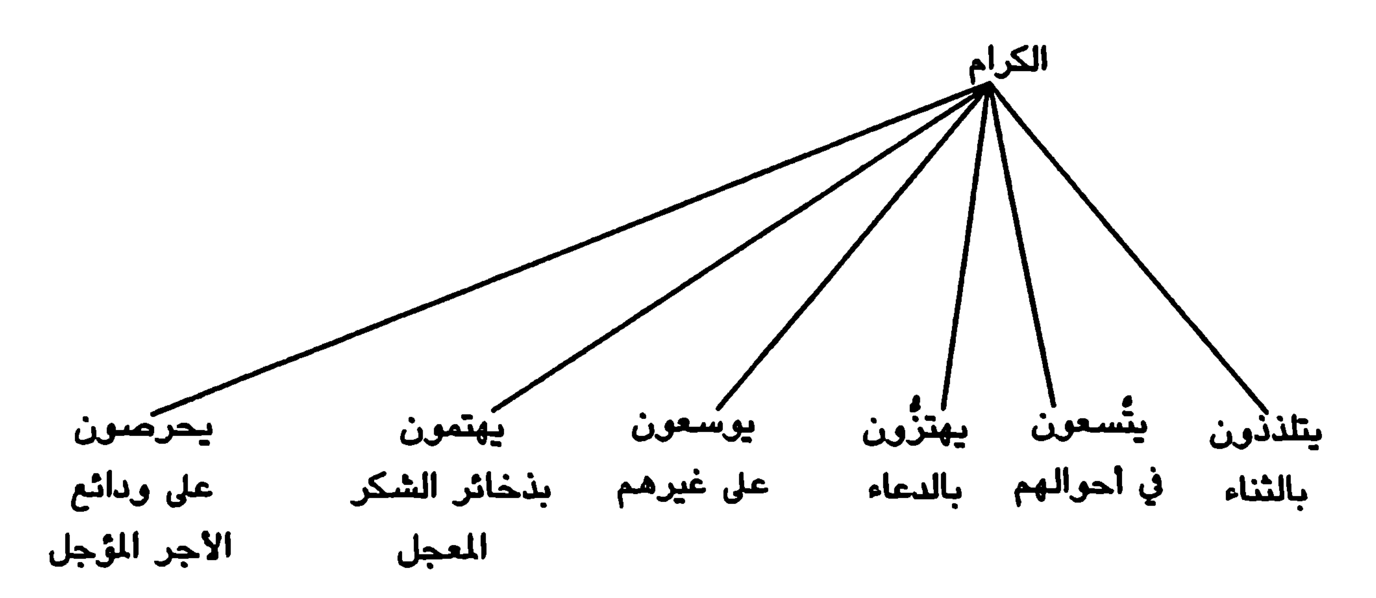
(176) الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص 14.

(177) كان التوحيدي مباشراً في نقده، إذ قال لابن سعدان: «أيها الوزير، اصطناع الرجال صناعة قائمة برأسها، قلّ من يفي بربّها، أو يأتي لها، أو يعرف حلاوتها، وهي غير الكتابة التي تتعلّقُ بالبلاغة والحساب» .الإمتاع والمؤانسة، ج3، ص 212.

(178) نفسه، ص 16.

إذ يترتب عليها الموقف من الذات والمجتمع. فالتوحيدي حريصٌ على تجنّب الصدام مع ذاته، أولاً، ومع مبادئ الحق والعدل ثانياً، لذلك، فقد رفض أن يقترن اسمه بسلطة تصادر الإنسان(179).

ويوضّح المخطط المرفق صفات الكرام التي تتضمّن تعريضاً باللئام وصفاتهم.



التوحيدي والصاحب بن عبّاد

كان التوحيدي حريصاً على ألاّ يكون عيناً لابن سعدان، فعندما سأله عن الصاحب بن عبّاد آثر أن يمتنع عن الإجابة خشية من الصاحب. يقول التوحيدي بعد أنْ سأله ابن سعدان عن أحد الرجال: «... **وأنا لو قررت لك الحديث لما رأيته لائقاً بحالي، فكيف إذا قرنتُ برجل باطليّ لو مرّ بوهمه أمري لدهدهني من أعلى جبل في الطريق. والآخر أني كنت أفدُ مع هذا كله على ابن عباد ـ وهو رجلٌ أساء إليّ وأوحشني، وحاول على لسان صاحبه ابن شاهويه أن انقلب إليه ثانياً؛**

---

(179) انظر: بنسالم حميش، «تجربة الوجود والكتابة عند التوحيدي»، **مجلة فصول: مجلة النقد الأدبي** ع3، م14، خريف 1995، ص 58 ـ 62. ويبدو أنّ هذا السبب كان كافياً لتغييب التوحيدي وعدم الاحتفال بإبداعه. يقول ياقوت الحموي:
«... **ولم أرَ أحداً من أهل العلمِ ذكرهُ في كتابٍ ولا دمجه في ضمن خطاب، وهذا من العجَب العجاب**». **معجم الأدباءَ...**، ج5، ص 1924. وقد دفع التوحيدي ثمن موقفه بأن عاش مشرّداً ومتخفياً. يقول إبراهيم الكيلاني: «... **إنّ أبا حيان التوحيدي لم يكن على وفاق مع أهل عصره مما جعله يقضي شطراً من حياته مستتراً، خشية السلطان**». **الصداقة والصديق**، ص 11.

وكنت أكره ذلك، وما كنت آمن ما يكون منه ومني، والمجنون المطاع، مهروب منه بالطباع.

وبعد، فليس لي حاجةٌ في مثل هذه الخدمة، لأن صدر العمر خلا مني عارياً من هذه الأحوال، وكان وسطه أضعف حملاً، وأبعد من القيام به والقيام عليه»(180).

وأمام إلحاح ابن سعدان سوف يكون التوحيدي مجبراً على الإدلاء بشهادته عن الصاحب بن عبّاد مع علمه أنّ **«جانبه مهيبٌ، ولمكره دبيباً»**(181).

فقد عمل رسالة في أخلاقه وأخلاق ابن العميد لم يستطع تحريرها ونشرها خوفاً منه وخشيةً من نقمته. وامتثالاً لرغبة ابن سعدان في معرفة علم الصاحب بن عبّاد وثقافته يقدّم التوحيدي صورة كاملة عنه فالصاحب بن عبّاد **«كثير المحفوظ حاضر الجواب فصيح اللسان»**، ورغم نظمه للشعر إلاّ أنّه ليس بشاعر، **«. . . والناس محجمون عنه، لجرأته وسلاطته واقتداره وبسطته؛ شديد العقاب طفيف الثواب، طويل العتاب؛ بذيء اللسان. . .، سريع الغضب، . . . . حسودٌ حقودٌ حديدٌ، وحسدهُ وقف على أهل الفضل، وحقده سارٍ إلى أهل الكفاية. . .وقد قتل خلقاً، وأهلك ناساً، ونفى أمةً، نخوةً وتعنتاً وتجبُراً وزهواً. . .المدخلُ عليه واسع، والمأتى إليه سهلٌ. . .»**(182).

وأقرب الناس إليه من يتزلّف له ويتملّق، فالمدح هو سبيل الوصول الوحيد، فعلى المرء أن يمدح رسائله قائلاً: إنَّ **«. . .رسائل مولانا سورُ قرآن، وفِقَرُه فيها آيات فرقان، واحتجاجه من ابتدائها إلى انتهائها برهانٌ فوق برهان. . .»**(183).

وكان الصاحب بن عبّاد يكتب قصائد يمدح فيها نفسه يدفعها إلى أبي عيسى، الذي **«شاخ على الخدائع وتحنَّك»**، ليمدحه بها أمام الشعراء **«فيقول له عند سماعه شِعرَه في نفسه ووصفَه بلسانه، ومدحَه من تجبيره: أعد يا أبا عيسى،**

---

(180) أبو حيان التوحيدي، كتاب الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص 53.

(181) نفسه، ج1، ص 54.

(182) نفسه، ج1، ص 55.

(183) نفسه، ج1، ص 55.

فإنّك، والله، مُجيدٌ، زِهْ يا أبا عيسى والله، قد صفا ذهنك، وزادت قريحتك، وتنقّحت قوافيك. . . مجالسنا تُخرِّج الناس وتَهَب لهم الذكاء، وتزيد لهم الفطنة، وتحوّل الكودَن (الفرس الهجين) عتيقاً، والمحمَّر (الفرس الهجين) جواداً، ثمَّ لا يصرفه عن مجلسه إلاّ بجائزة سنية، وعطية سنية، ويغيظ الجماعة من الشعراء وغيرهم، لأنهم يعلمون أنَّ أبا عيسى لا يَقرِض مِصراعاً ولا يزنُ بيتاً ولا يذوق عَرُوضاً»(184).

فالتوحيدي لم يرتضِ أن يكون بغلاً من بغال الوزير، فهو حصان لا يُسرَج ولا يُمتطى(185).

لقد كان الصاحب بن عبّاد حريصاً على إحاطة نفسه بالعلماء الكبار، ليدعم سلطته فقد دعا القاضي أبا الحسن عبد الجبار بن أحمد (ت 415 هـ) إلى الرّي تقديراً له وإعجاباً بعلمه وكان يقول عنه: هذا أفضل أهل الأرض(186). لكنّ التوحيدي يُشدد على أنَّ القاضي عبد الجبار هو أوّل من دنا من الصاحب بن عبّاد(187). ولا يكتفي التوحيدي بذلك وإنما يذهب إلى وصف مجلس الصاحب ساخراً منه ومن جلسائه وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار، فقد كان الصاحب يلتذُّ بقهر العلماء والكبراء، يقول التوحيدي واصفاً الصاحب عندما خاطب القاضي عبد الجبار: **«أيها القاضي! كيف الحال والنفسُ، وكيف الإمتاع والأنس، وكيف المجلس والدرس، وكيف القرض والجرس، وكيف الدسُّ والدعس، وكيف**

---

(184) الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص 56.

(185) العبارة كناية عن صفة عدم قبول الترويض والامتطاء. وهناك مثل عربي قديم يؤيد هذه الكناية، مُفاده أنَّ البغل عندما سُئِلَ عن أبيه قال: الحصان خالي. فالتوحيدي حصان وأمه فرس.

(186) انظر: ضرار بني ياسين، الفكر السياسي عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، رسالة ماجستير، (مخطوط مرقون)، قسم الفلسفة ـ الجامعة الأردنية، 1996، ص 152.

(187) التوحيدي، مثالب الوزيرين: أخلاق الصاحب بن عباد وابن العميد، ط2، تحقيق: إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، 1998، ص 88. ويرى محمد كرد علي أنَّ مغريات الحياة وامتيازات السلطة قد شكّلت حوافز مغرية للعلماء فدفعتهم إلى الالتحاق بالسلطة، «ومع هذا فقد لحق الاضطهاد بالفقهاء قليلاً لأنهم كانوا متَّصلين بأصحاب السلطان، وسهُلَ عليهم تغيير مذهبهم خصوصاً إذا كانوا من أهل السنة، حتى لا يُسْتَهدفوا لغضب السلطان أو يُحرموا مناصب القضاء والفتيا وغيرها من المناصب الدينية كالحسبة والإمامة». الإسلام والحضارة العربية، ج2، ص 78.

الفرسُ والهرس، وكاد لا يخرج عن هذا الهذيان؛ لتهيُّجه واحتدامه، وشدة خُيلائه وغلوائه، والهمذانيُّ مثل الفأرة بين يديِّ السنُّور قد تضاءل وقمؤ، لا يصعدُ له نَفَسٌ إلاّ بزغ تذلُّلاً وتقلُّلاً، هذا على كِبَرِه في مجلسه، مع نذالته في نفسه»[188].

إنَّ وصفَ التوحيدي لمجلس الصاحب بن عبّاد لا يصوِّر كيفية تسخير الصاحب طاقات العلماء والفقهاء والشعراء لمدحه وذكره فحسب، وإنّما يكشف عن حُمَّى السلطة وهذيانها المحموم. فالصاحب بن عبّاد، الذي كان معلِّماً في إحدى القرى، ثم أتيحت له الظروف أنْ يكون كاتباً متواضعاً عند شرف الدولة الذي كان يعادي صمصام الدولة البويهي، نموذج الوزير المتكالب على الألقاب والسلطة[189].

لقد منحت الظروف الصاحب بن عبّاد فرصة اضطهاد العلماء والفقهاء، لكنَّ المفارقة تكمن في أنَّ القاضي عبد الجبار لم يُصلِّ على الصاحب بن عبّاد عند موته، ولم يترحَّم عليه؛ لأنه، حسب القاضي عبد الجبار، مات على غير توبة. الأمر الذي دعا فخر الدولة إلى إلقاء القبض عليه وإيداعه السجن ومصادرة أملاكه[190].

التوحيدي وأبو الوفاء المهندس

يصوِّر التوحيدي ما تعرّض له من ابتزاز على يد أبي الوفاء المهندس الذي تحامل عليه؛ لأنّه قرّبه من الوزير ابن سعدان، بعد أن عاد خائباً من لقاء أبي الفتح ابن العميد، والصاحب بن عبّاد. ومُلخَّص القصة أن التوحيدي بعد أنْ رجعَ، من عند ابن العميد والصاحب بن عبّاد، «**مقروحَ الكبد**» لما ناله من «**الحرمانِ المرِّ، والصدِّ القبيحِ، واللقاءِ الكريه، والجفاءِ الفاحشِ . . .، والمعاملةِ السيئةِ، والتغافلِ عن الثواب على الخدمة، وحبسِ الأجرة على النَّسخ والوراقة، والتجهُّمِ المتوالي عند كل لحظة ولفظة**»[191]. كان له أنْ يلتقيَ أبا الوفاء المهندس ويبثَّ له ما

(188) التوحيدي، مثالب الوزيرين: أخلاق الصاحب بن عباد وابن العميد، ص 90.
(189) انظر: آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري. . .، ص 129.
(190) انظر: ضرار بني ياسين، الفكر السياسي عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، ص 152.
(191) الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص 3.

وصلت إليه حالته من سوء، ويبدو أنَّ التوحيدي، كما تكشف عن ذلك كتاباته، كان يتّسم بالطيبة المصحوبة بالسذاجة، إذ إنّه أطلع أبا الوفاء المهندس على ما جرى معه من مآسٍ، وأهوال. يقول أبو الوفاء المهندس:

«وذكرتَ في الجملة شقاءً اتصل بك في سفرك ذلك، وعناءً نال منك في عُرضِ أحوالك؛ . . . . فأرعيتُكَ بصري، وأعرتُكَ سمعي، وساهمتُكَ في جميع ما وقرتَه في أُذني بالجزع، والتوجّع والاستفظاع والتفجُّع. . . .»[192].

لقد قام التوحيدي بقصّ حكايته، على أبي الوفاء المهندس، وأخبره بكل ما حصل معه، وبهذه الطريقة يكون التوحيدي قد منح أبا الوفاء المهندس فرصة الاستيلاء على حكايته، مما يعني أنَّ التوحيدي قد جعل من نفسه فريسةً سهلةً لأبي الوفاء المهندس الذي لن يتوانى عن نهشه، وصفعه، يقول أبو الوفاء المهندس:

«أفكان من حقي عليك في هذه الأسباب التي ذكرتُها. .. أنّك تخلو بالوزير - أدام الله أيّامه - ليالي متتابعةً ومختلفةً، فتحدّثه بما تُحبُّ وتريد، وتُلقي إليه ما تشاء وتختار، وتكتبُ إليه الرُّقعة بعد الرُّقعة؛ ولعلّك في عُرض ذلك تعدو طورك بالتشدُّق وتَجوزُ حدّك بالاستحقار، وتتطاول إلى ما ليس لك، وتتغلط في نفسك، وتنسى زلّةَ العالِم، وسقطة المتحرّي، وخجلةَ الواثق؛ هذا وأنت غِرٌّ لا هيئة لك في لقاء الكُبراء، ومحاورة الوزراء؛ وهذه حالٌ تحتاج فيها إلى عادة غير عادتك، وإلى مِران سوى مِرانك، ولِبسةٍ لا تشبه لِبْسَتَك . . .»[193].

إنَّ المجابهة التي يُعلنها أبو الوفاء المهندس تسعى إلى تقويض التوحيدي، وأبو الوفاء المهندس قادرٌ على ذلك، فبعد أن نجح في اكتشاف مخطط التوحيدي السردي، بمعرفة تجربته مع الوزيرين، صار قادراً على التعرُّف على تناقضاته السرديّة، يقول أبو الوفاء:

«والعجب أنّك مع هذه الخِلّة[194] تظنُّ أنها مطويةٌ عنّي وخافيةٌ دوني، وأنّك

---

(192) الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص 4.

(193) نفسه، ج1، ص 6.

(194) كناية عن العيوب والنقائص.

قد بلغت الغاية وادعَ القلبِ، وملكتَ المكانة ثاني العِنان؛ وقد انقطعت حاجتك عنّي وعمّن هو دوني، ووقع الغِنى عن جاهي وكلامي ولُطفي وتوصيلي؛ وجهلت أنَّ من قدر على وُصولك، يقدر على فصولك، وأنَّ من صعد بك حين أراد، ينزل بك إذا شاء، وأنَّ من يُحسن فلا يُشكر، يجتهد في الاقتصاد حتى يُعذر»[195].

يُجسّد هذا النص صورة التوحيدي الانتهازيّة، فهو إنسانٌ يُحسن التسلُّق والوصول، ونموذجٌ للإنسان الذي يتنكّر لمن أحسن إليه، فهل كان التوحيدي انتهازيًّا ونموذجاً وصوليًّا؟

الحق أننا لا نملك إجابةً حاسمةً عن هذا التساؤل، فالدلالات النصيّة لا تُقدِّمُ ما يساعدُ على تجلية هذا التساؤل. بيد أنَّ التفاتاً إلى بعض المؤشرات الدلالية قد يُسعفُ في إقامةِ روابط وعلاقات بنيوية.

وأولى هذه العلاقات؛ ما تقدمه بنية الطباق التأويلي الناتجة عن بعض التراكيب فالألفاظ: مطويةٌ عني، وخافيةٌ دوني، تُبيّن أن أبا الوفاء المهندس كان على علمٍ بما يجول في رأس التوحيدي، فما يسعى التوحيدي إلى طيّه (بنية اسم المفعول ـ مطوية)، يعمل أبو الوفاء على نشره، وكشفه، وما يقوم به التوحيدي من الإخفاء والتورية (بنية اسم الفاعل)، يعمل أبو الوفاء المهندس على إظهاره، وإبرازه.

وظيفة أبي الوفاء	وظيفة التوحيدي
نشر الخلال	طيّ الخلال
إظهار الخلال	إخفاء الخلال

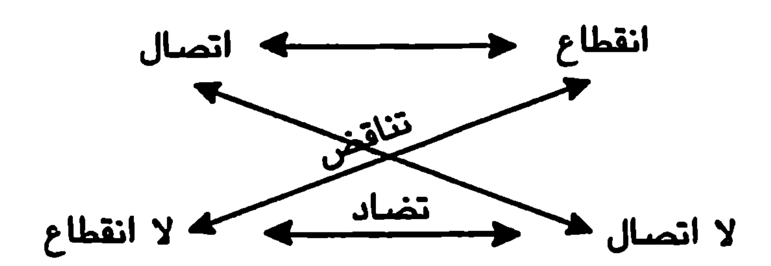
إنها لعبةٌ خطيرة تكشف عن صراع خفيٍّ بين الرّجلين؛ فالتوحيدي يسعى جاهداً إلى مواراة نقائصه، وعوراته، وأبو الوفاء المهندس يُشعرُه بأنّه قادرٌ على تعريته، وكشف نقائصه. وبمعنىً آخرَ، فإنَّ كلا الرجلين يسعى إلى خلع صاحبه. دلالة ذلك أنَّ أبا الوفاء يسعى إلى إيصال فكرة مفادها: أنّه ينبغي على التوحيدي أنْ يخشى سلطته؛ لأنه قادرٌ على الإطاحة به في أية لحظة؛ فهو رجلٌ متنفِّذٌ قادرٌ

(195) نفسه، ج1، ص 6.

على الدسّ للتوحيدي والسعاية عليه،وهي فكرة تعمّد أبو الوفاء إيصالها للتوحيدي بنصّها وحرفها. بيد أنّ هذه القدرة السلطويّة التي يتمتع بها أبو الوفاء المهندس تكشف عن خشيته من تنكُرِ التوحيدي، والانقلاب عليه، وذلك بأنْ يُؤلّب ابن سعدان عليه، ولعلَّ العلاقة القائمة بين صورتَي التوحيدي تكشف عن نيته في الغدر، فالتوحيدي ذو العيوب والنقائص يتظاهر، حسب أبي الوفاء، بالوداعة. أي أنّ للتوحيدي وجهين : وجهاً وديعاً (وهو الوجه المُستعار)، ووجهاً بشعاً قوامه الغدر والتحايل (وهو الوجه الحقيقي). وإذا كان الوجه الأول وجهاً ظاهراً ومتعيّناً، فإنَّ الوجه الثاني خفيٌّ ومستترٌ. وحده، أبو الوفاء، العارفُ بنوايا التوحيدي. فالتوحيدي، كما يشي بذلك كلام أبي الوفاء المهندس، وحشٌ كسيرٌ سيبطشُ بالجميع وينقضُ عليهم إذا ما تعافى ووصل إلى غايته.

إنَّ انقطاع التوحيدي عن أبي الوفاء وجفاءه له،بعد اتصاله بابن سعدان، يؤكد هذه القراءة. فالتوحيدي ليس متنكراً وجاحداً للفضل فحسب، بل إنه يُضمرُ شرًا لأبي الوفاء المهندس. فبعد أنْ انقطع التوحيدي عن أبي الوفاء، وأصبح غنياً عنه أخذَ يؤسسُ لصلاتٍ قوية مع الوزير ابن سعدان.

وهذا يعني أنَّ التوحيدي يدبِّرُ لإطاحة أبي الوفاء خفيةً، فاتصال التوحيدي بابن سعدان أصبح خطراً على أبي الوفاء. ويكشف المُربَّع السيميائيّ(196) عن هذه البنية الـمُضمرة:



وهذا يعني أنَّ هناك تحولاً في مخططات التوحيدي السرديّة،إذْ إنّه سينقلبُ على أبي الوفاء المهندس حتى يقطع الخيوط السرديّة التي تدلُّ على إخفاقه مع

(196) هو التمثيل البصري الذي يُوضّح آلية تشكّل البنية الدلالية التي يتّخذها المسار السردي، فالوحدات السردية تتشكُل نتيجة انتقالها من وحدة ما نحو ما يقع ضدها أو نقيضها. انظر: جيرالد برنس، المصطلح السردي، ص 207.

الوزيرين؛ ابن العميد، والصاحب بن عبّاد. وهو موضوع يسعى التوحيدي إلى إخفائه؛ لأنه يكشف عن عدم تقدير الوزيرين له، مما يعني أنَّ ابن سعدان غافلٌ عن قيمة التوحيدي، ثُمَّ إنه يدل على أنَّ ابن سعدان قَبِلَ أنْ يُجالس التوحيدي الذي ازدراه الوزيران، وهي قيم ذات دلالات كبيرة، إذْ كان الوزراء يحرصون على تقريب النوابغ والكبراء إلى مجالسهم؛ دلالة على مهابة المجلس، وحضور السلطة.

وحِيال هذه المخاوف والوساوس يُبدي أبو الوفاء المهندس ندماً على تقريبه التوحيديَّ من ابن سعدان، يقول: **«وبعد، فما أُطيلُ، ولعلَّ لَهَبَ المَوْجَدَةِ يزدادُ، ولسانَ الغيظ يغلو، وطباعَ الإنسان تحتدُّ، والنّدم على ما أسلفتُ من الجميل يتضاعف؛ ولست أنت أوّل من بُرَّ فعقَّ، ولا أنا أول من جُفي فنقَّ»**[197].

فأبو الوفاء المهندس يتحدّث عن قلق عميق ينتابه من جفاء التوحيدي الذي توارى عن أنظاره بمجرد اتّصاله بابن سعدان، وهذا الأمر يكشف عن التناقض بين الفعل الذي قام به أبو الوفاء المهندس، والفعل الذي قام به التوحيدي. فالصورة، كما يقدمها أبو الوفاء المهندس، تدلّ على نُبله فقد كان مُحسناً ووفيًّا، بتقديمه التوحيدي إلى ابن سعدان، وتدلّ على خِسّةِ التوحيدي الذي أبدى، بمجافاته لأبي الوفاء المهندس، عقوقاً وجحوداً.

ولا يكتمل المسار السردي عند هذا الحد، بل إنَّ أبا الوفاء المهندس يأخذ بابتزاز التوحيدي، وهو ابتزازٌ يُصوّر حالة اللهفة التي يشعر بها أبو الوفاء لسماع السرد الذي جرى بين ابن سعدان والتوحيدي، وبهذه الطريقة، يشعر أبو الوفاء بالاطمئنان والشفاء، فبعد أن يتعرّف على ما كان يجري بين التوحيدي وابن سعدان من حكايات وسرد يكون قد عرف حدود العلاقة بين الرجلين، يقول أبو الوفاء، مُخاطباً التوحيدي: **«. . .قد غسلتُ يدي من عهدكَ بالأُشنان البارقي**[198]**، وسلوتُ عن قُربك بقلبٍ مُعرضٍ وعزمٍ حيّ، إلاّ أنْ تُطلعني طِلْعَ جميع ما تحاورتما وتجاذبتما هُدب الحديث عليه، وتصرّفتما في هزَله وجِدّه، وخيره وشرّه، وطيّبه وخبيثه، وباديه ومكتومه؛ حتى كأنّي كنت شاهداً معكما ورقيباً عليكما، أو متوسّطاً بينكما . . .»**[199].

---

(197) الإمتاع والمؤانسة، ص 6.

(198) نوع من الغاسول، يُستخدم لغسل الثياب والأيدي.

(199) الإمتاع والمؤانسة، ص 7.

وبذلك يدافع أبو الوفاء المهندس عن نفسه، فهو يريد أن يكون حاضراً، في مستوى السرد، حضوراً كاملاً، ولكن لماذا التشديد على الحضور؟ وما المَزِيّة التي يُقدّمها إطْلاعُ التوحيديِّ أبا الوفاء على مجريات لياليه وسمره مع ابن سعدان ؟ ولماذا يُلحُّ أبو الوفاء على ضرورة وقوفه على الخفايا والدقائق؟

سَتُرْجأُ الإجابةُ عن هذه الأسئلة إلى خطوةٍ لاحقة. في حين أنه يمكن المضي إلى تعيين أبعاد خطاب أبي الوفاء المهندس، فنقول: إنَّ أبا الوفاء المهندس يسعى إلى التحقّق من نوايا التوحيدي من خلال أنظمةٍ دلاليّةٍ ثلاثةٍ:

الأوّل ← **التقريع واللوم**، وذلك في قوله: غِرٌّ لا هيئة لك في لقاء الكبراء.

الثاني ← **الابتزاز والتحامل**، وذلك في قوله: وقد انقطعت حاجتك عنّي وعمّن هو دوني. وقوله: إلاّ أن تُطلعني طِلعَ جميع ما تحاورتما وتجاذبتما هُذبَ الحديث عليه.

الثالث ← **التهديد والوعيد**، وذلك في قوله: «... ومتى لم تفعل هذا، فانتظر عُقبى استيحاشي منك، وتوقَّعْ قِلَّة غُفولي عنك، وكأنّي بك وقد أصبحت حَرّان حيران يا أبا حيّان، تأكل إصبعك أسفاً، وتزدردُ ريقك لهفاً، على ما فاتك من الحَوطةِ لنفسك، والنظر في يومك لغدك، والأخذ بالوثيقة في أمرك، أتظنُّن بغرارتك وغمارتك، وذهابك في فُسُولَتك التي اكتسبتها بمخالطة الصوفية والغرباء والمجتدين الأدنياء الأرديناء؛ أنّك تقدر على مثل هذه الحال، وأنام منك على حُسن الظنّ بك، والثقة بصَدَرِك ووِردك ... وأتعامى عن حَرّك وبردك؛هيهات؛ رَقدتَ فحَلَمتَ، فخيراً رأيت وخيراً يكون ...»[200].

إنه خطابٌ طافحٌ بشهوة الإقصاء، والنفي، فهو يكشف عن ذهنية مَريضة، فالسرد، وحده، قادرٌ على إنقاذ أبي الوفاء من سُعاره، وهذيانه،وإنجاءِ التوحيدي من السقوط في شَرك السلطة المُضمر. ولكنْ لماذا يُطالبُ أبو الوفاء أبا حيّان أنْ يقصَّ عليه ما تحاور به مع الوزير ابن سعدان، علماً أنه كان قادراً على حضور

---

(200) الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص 7.

المجلس، والاستماع المباشر لـمجريات السرد؟ وما دلالة غيابه عن المجلس؟

تتمحور الإجابة حول شُعبتين؛ الشعبة الأولى: الغياب عن المجلس. والثانية: مُطالبة أبي الوفاء بإعادة السرد. بمعنى أنَّ حضور أبي الوفاء المهندس لو كان قد تحقق لما كانت هناك حاجةٌ لإعادة السرد. الأمر الذي يعني أنَّ أبا الوفاء المهندس قد تعمَّد الغياب عن المجلس، لتحقيق غاية مُضمرة في نفسه، إنَّه الغياب الذي يُجسدُ رغبة عميقةً في تجسيد الحضور. فما هو المُضمر؟ وما هي الغاية التي سعى أبو الوفاء إلى تحقيقها بغيابه؟

لا توجد أسباب تسوِّغ ابتعاد أبي الوفاء عن مجلس ابن سعدان، فعلى العكس من ذلك؛ كان ابن سعدان يذكرُ أبا الوفاء بقوله: «شيخنا»، مما يدل على قَدْرِه ورقي منزلته وحظوته عنده. يقول الوزير ابن سعدان، موُجِّهاً خطابه لأبي حيّان، : «...**قد سألت عنك مرّاتٍ شيخنا أبا الوفاء، فذكر أنَّك مُراعٍ لأمر البيمارستان من جهته، وأنا أربأ بك عن ذلك، ولعلي أعرِّضك لشيءٍ أنبه من هذا وأجدى، ولذلك فقد تاقت نفسي إلى حُضورك للمحادثة والتأنيس، ولأتعرَّف منك أشياء كثيرةً مختلفةً تردّدُ في نفسي على مر الزمان...**»[201].

يكشف هذا النص عن ثغرات تشيرُ إلى مستوياتٍ سرديّةٍ غائبة، وسوف تؤدي هذه الثغرات وظائفَ سرديّةً؛ إذْ إنها تقوم على إحداث توقُّعات لدى القارئ[202]، فيُشير العدد الذي تمَّ السؤال فيه عن أبي حيّان، إلى أنَّ أبا الوفاء كان يتردد على مجلس ابن سعدان بصورة دائمة. ليس هذا فحسب، بل إنَّ ذلك يؤكد أنَّ أبا الوفاء كان جليساً مقرّباً من ابن سعدان، كما تكشف المرّات التي سأل فيها الوزير عن التوحيدي عن اهتمام الوزير بشأنه، ويُوضّح ما ذكره أبو الوفاء للوزير عن عمل التوحيدي في البيمارستان أنّه قام بإخفاء قصة اتصال التوحيدي بالوزيرين.

وتشي الثغرات السرديّة بمقاصد ابن سعدان من تقريب أبي حيّان منه، التي

---

(201) نفسه، ج1، ص 19.

(202) انظر: جين ب. تومبكنز، «مدخل إلى نقد استجابة القارئ»، ضمن: **نقد استجابة القارئ: من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية**، ترجمة: حسن ناظم، وعلي حاكم، مراجعة وتقديم: محمد جواد الموسوي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1999، ص 28.

تنحصر في تحقيق المحادثة والمؤانسة، فوظيفة التوحيدي إمتاعُ الوزير والترويح عنه، وذلك بإطلاعه على الكنوز السرديّة العجيبة. أمّا انقطاع أبي الوفاء عن مجلس ابن سعدان، فيحتاج إلى إقامة البرهان ونصب الدلالة، قد يشير غياب أبي الوفاء عن مجلس ابن سعدان إلى عجزه عن مجاراة أبي حيان في كشوفاته السرديّة. مما يعني أنَّ الغياب هو دليل النّضوب والعقم.

أما أبو الوفاء فإنّه يبرّر غيابه بخشيته من التعثّر، والدخول في التيه، يقول أبو الوفاء:

«. . .وقلَّ من قُرّب من وزير خَدَمَ فأجاد، وتكلَّم فأفاد، وبُسطَ فزاد؛ إلاّ سَكِرَ، وقلَّ من سكر إلاّ عثر، وقلَّ من عثر فانتعش، وما زَهِدَ في هذه كثيرٌ من الحكماء الأوّلين والعُبّاد الرّبانيين؛ إلاّ لغلظها وصعوبتها، ومكروه عاقبتها، وشدّة الصبر على فوارضها ورواتبها، وتَفسُّخ المنن بين حوادثها ونوائبها»[203].

فأبو الوفاء المهندس يحاول تعيين المسافة الفاصلة بينه وبين الوزير، وهو يرى ضرورة الحفاظ على هذه المسافة لأنها تتيح له البقاء في درجة عالية، وهي وعظ السلطة، والرقابة عليها. أمّا إمتاع السلطة ومؤانستها فمطلبٌ غليظٌ وصعب، وعاقبته مكروهةٌ.

لهذا السبب قام أبو الوفاء بتقريب أبي حيّان من مجلس الوزير ابن سعدان، لأنه كان على علم بقدرة التوحيدي على تحقيق مطالب الإمتاع والمؤانسة. ولأنّه كان مدركاً لخطورة المواقف التي تستدعيها ظروفُ المثول بين يديِ السلطة. كما أنّه كان عالماً بوضاعة هذه المَهمَّة ودنوها.

إضافة إلى ذلك، فإنَّ غياب أبي الوفاء عن مجلس الوزير ابن سعدان يحقق له هدفاً كبيراً، فهو بغيابه يؤسس حضوراً مضاعفاً، دليل ذلك أنّه طالب أبا حيّان أن يُعيد سرد وقائع ليالي الإمتاع والمؤانسة، مما يعني أنَّ مهمة أبي حيّان لم تنحصر في إمتاع الوزير ومؤانسته فحسب، بل تعدت ذلك لإمتاع أبي الوفاء المهندس، وإطلاعه على أسرار الوزير وعيوبه وهي غاية أبي الوفاء من إعادة السرد.

(203) **الإمتاع والمؤانسة**، ج1، ص 6.

لقد كان أبو حيّان عارفاً بخطورة الموقف الذي يكشف عن امتحانٍ عسير، إذ إنَّ أبا الوفاء أراد أن يتحققَ من قدرة أبي حيّان على التغاضي عن أسرار الوزير وعيوبه. لقد كان التوحيدي يستشعر خطراً من جانب أبي المهندس الذي طالبه أنْ يسرد عليه ما قيل في مجلس ابن سعدان، لكنّ رصيد التوحيدي الأخلاقي أولاً، وحنكته وحذره الشديدين يمنعانه من إفشاء أسرار المجلس. ومع أنه قد وعد أبا الوفاء أنْ يقصَّ عليه ما قيل في المجلس إلاّ أنه كان واعياً بضرورة التوقف عند بعض المناطق المحظورة التي لا يستطيع الإفضاء بها. وبعبارة ثانية فإنَّ التوحيدي مارس تضليلاً سرديًا إذْ أخفى المواطن التي تُعرِّضُ حياته للخطر تلك التي ترتبط بخفايا ابن سعدان وشكوكه ومخاوفه. فالتوحيدي عرف ابن سعدان واكتشف نقاط ضعفه ولم تكن تتاح له هذه الفرصة لولا مجالسته، فالمجلس، بما هو فضاء سرديّ، يُتيح للجالسين الاستيلاء على تجارب بعضهم السرديّة. لذلك سيتحفَّظ التوحيدي على بعض مُجريات سرديّاته مع ابن سعدان؛ لأنَّ «... **ليس يصحُّ كلُّ ما يُقال فيُروى على وجهه، وليس يخفى أيضاً ما يجري فيُمسَكَ عنه؛ والأمور مَرِجةٌ، والصدور حرجةٌ، والاحتراسُ واجبٌ، والنُّصحُ مقبولٌ، والرّأيُ مُشتركٌ، والثّقةُ بالله من اللوازم على من عرفه وآمن به، وليس من الله عز وجلّ بُدٌّ على كلّ حال**»[204]. لكنّ أبا حيّان يصرّح أنَّ ولاءه لأبي الوفاء يسبق ولاءه لابن سعدان، لذلك فإنّه ينثر له جميع ما شاهد وعاين، يقول التوحيدي:

«وإذا جرى الأمر على غير ما كان في حسابي وتلبَّسَ بظنّي، فإنّي أهدي ذلك كلّه بغثاثته وسمانته، وحلاوته ومراراته، ورقّته وخثارته، في هذا المكان؛ ثمّ أنت أبصرُ بعد ذلك في كتمانه وإفشائه، وحفظه وإضاعته وستره وإشاعته؛ ووالله ما أرى هذا أمراً صعباً إذا وصل إلى مرادك، وكُلفةً شاقةً إذا أكسبني مرضاتك؛ وإن كان ذلك يمرُّ بأشياءَ كثيرةٍ ومختلفةٍ، مُتعصيّةٍ غريبةٍ، منها ما يَشيط به الدم المحقون، ويُنزع من أجله الرُّوح العزيز، ويُستصغر معه الصّلب، ولا يُقنع فيه بالعذاب الأدنى دون العذاب الأكبر...»[205].

إنَّ خضوع التوحيدي لابتزاز أبي الوفاء ورحمة ابن سعدان يصوّر الوضع

---

(204) الإمتاع والمؤانسة، ج3، ص 222.

(205) نفسه، ج1، ص 12.

السيئ الذي عاناه وقاساه، فقد وقف بين المطرقة والسندان؛ مطرقة ابن سعدان وسندان أبي الوفاء، وهي تمثّلاتٌ سلطوية، تؤدي بالمثقف إلى الهاوية، فقد كان التوحيدي شاعراً بهول الموضوع، إذ إنّه قدّر «انتزاع روحه العزيز»، وكان يتوقّع عذاباً شديداً أقسى من العذابين؛ عذاب القبر، وعذاب النار في الآخرة.

دفاعات التوحيدي

يحاول التوحيدي، في هذا المستوى، الدّفاع عن موقفه إذ إنّه متّهمٌ في أخلاقه ومقاصده، لهذا فإنّه سيعمد إلى تحصين نفسه، لأنَّ أيَّ خطأ سيؤدي إلى الهلاك والسقوط، وحتى يتجنّب التوحيدي هذه النتيجة المأساويّة فإنه يقوم بالإدلاء بهويته السرديّة[206]، فهذا الفعل كفيلٌ بدفع الإقصاء الذي يتهدد الأنا. فإزاء الخطر الذي يُهددُ الذات يكون التوحيدي مُطالباً بالإعلان عن هويته السرديّة. وذلك؛ ليضمنَ السلامة والنجاةَ.

وتبدو هويّة التوحيدي السرديّة مُستلبةً، وهشّةً، فهو يبادر إلى إعلان الانصياع الكامل لأبي الوفاء المهندس، يقول التوحيدي، رادًّا على أبي الوفاء المهندس:

«. . . أنا سامعٌ مُطيعٌ، وخادمٌ شكور، لا أشتري سُخطك بكل صفراءَ وبيضاء[207] في الدنيا؛ ولا أنفرُ من التزام الذنب والاعتراف بالتقصير؛ ومثلي يهفو ويجنح، ومثلك يعفو ويصفح؛ وأنت مولىً وأنا عبدٌ، وأنت آمرٌ وأنا مؤتمر، . . .وأنت أوّلٌ وأنا آخر. . . ومتى لم تغفر لي الذنب البكر، والجناية العذراء. . .، فقد أعنتني على ما كان مني، ودللت على مَلَلِكَ لي؛ وأنّك كنت مترصِّداً لهذه الهفوة ومعتقداً في مُقابلتها هذه الجفوة؛ وكرمك يأبى عليك هذا،

---

(206) هي الهوية التي تكتسبها الشخصيات من خلال وساطة الوظائف السردية التي تقوم بها. فالشخصية تقوم بصنع هويتها السردية من تأويلها لنفسها عبر تغيّرها في الزمن، كما أنّها تسعى إلى ابتكار هويتها السردية بإيجاد تطابق في الزمن. وهكذا يمكن للشخصية أنْ تجدَ حلاً لمعضلات الهوية وتناقضاتها. للوقوف على هذا التصور انظر: بول ريكور، الهوية السردية، ضمن: «الوجود والزمان والسرد: فلسفة بول ريكور»، ترجمة: وتقديم: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط1، 1999، ص 251 ـ 265.

(207) كناية عن موصوفين: الذهب والفضة.

ومثولي بين يديك خِدمةً لك يحظُره عليك»[208].

تشكّل بنية الطباق المكونة من العناصر التالية: **«يهفو ـ يعفو، يجنح ـ يصفح، مولى ـ عبد، آمر ـ مؤتمر، أول ـ آخر»**، سياقاً سيميائيًا تتأسّس فيه علاقات السلطة، إذ إنَّ طرفَ بنية الطباق السالبة تشير إلى التوحيدي، وهي هنا: **«يهفو، عبد، يجنح، مؤتَمِر، آخر»** بينما يُشير حدُّ بنية الطباق ذو المحددات الإيجابية إلى أبي الوفاء، وهي هنا: **«يعفو، يصفح، مولى، آمر، أوّل»**.

ومما يمكن الإشارة إليه، في هذا المستوى، أنَّ التوحيدي قام بتحديد المساحة التي يتحرك فيها، وهي هنا مساحة ضيقة عجز أبو الوفاء عن تعيينها لنفسه، فقد قام التوحيدي بإثبات القيم السلطويّة لأبي الوفاء، وإثبات القيم الإذعانيّة لنفسه. مما يعني أنَّ التوحيدي يُعلن امتثاله لسلطة أبي الوفاء المهندس. ليس هذا فحسب، بل إنَّ التوحيدي يسعى إلى تأكيد انكساره وإذعانه لأبي الوفاء، دليل ذلك قوله: **«أنت مولىً وأنا عبد»** الأمر الذي يوضّح أبعاد العلاقة بين الرجلين، وهو أمرٌ سعى التوحيدي إلى توكيده، فمن شأن هذا التوكيد إشعار أبي الوفاء بمنزلته. وبعبارة أخرى، فإنَّ التوحيدي يريد إشباع غرور أبي الوفاء وهي استراتيجيّة سرديّة تقيه من الصدام والمجابهة المباشرة، وهو تأجيل لن يدوم طويلاً. كما أنها تُحقق وظيفةً سرديّة مُهمّة؛ هي استدراج أبي الوفاء، فالتوحيدي يعلنُ انكساره لأبي الوفاء في حين أنّه يُخبِّئ له خنجراً خلف ظهره، وهو أمر سيرد بيانه في المرحلة القادمة.

تمثّل هويّة التوحيدي السرديّة ذاتاً كسيرة وهشّة؛ فالفضل الذي أسبغه أبو الوفاء عليه هو السيف الذي سيظل خائفاً منه، فالفضل في هذا المستوى، رقٌّ وعبوديّة[209]، فعندما رضي التوحيدي أن يحصل على فضل أبي الوفاء، فإنّه قَبِل، على نفسه، أن يُصبح عبداً، وخاضعاً لابتزازه.

وتنطوي استجابةُ التوحيدي لإرادة أبي الوفاء على تعالٍ مكشوف، وهذا

(208) الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص 8.

(209) مصداق ذلك قول أبي تمام:

وإنَّ جزيلات الصنائع لامرئ؛ إذا ما الليالي ناكرته معاقلُ

التعالي هو جزءٌ مهمٌّ من هويّة التوحيدي السرديّة، فبعد أن رضخ التوحيدي لابتزاز أبي الوفاء، عاد ليؤسس سلطته البيانية التي لا تقل شأناً عن سلطة أبي الوفاء؛ سلطة الابتزاز القاهرة، فالسرد هو السلطة التي يتسلّح بها التوحيدي لمجابهة أبي الوفاء، يقول التوحيدي، مُستجيباً لإرادة أبي الوفاء: «**هذا وأنا أفعل ما طالبتني به من سرد جميع ذلك، إلا أنّ الخوض فيه على البديهة في هذه الساعة يشقُّ ويصعُبُ بعقب ما جرى من التّفاوض**»(210).

إنّ إقرار التوحيدي بانكساره وامتثاله إجراءٌ تقتضيه العملية السرديّة؛ فبعد قليل سيستولي التوحيدي على دفّة السرد، بعد أنْ يُحوّل أبا الوفاء إلى متلقٍّ هامشيّ، يفرضُ عليه سلطته السرديّة؛ إذ إنَّ إذعان التوحيدي لمطالب أبي الوفاء حيلةٌ سرديّة تتيح للتوحيدي تحصين دفاعاته، فالانكسار، على هذا النحو، هو نوع من التحايل الذي تفرضه قوانين الخطر، والتوحيدي مُجبر على التّحوُّط؛ ليضمن نجاته من براثن أبي الوفاء وابتزازه لِيقوم، في المرحلة التالية، بمهاجمة أبي الوفاء المهندس.

والتوحيدي لا يملك إلا السرد في مجابهة أبي الوفاء المهندس الذي لن يكون قادراً على فهم الكلام؛ وهي إهانة يعمد التوحيدي إلى إلحاقها بأبي الوفاء. يقول التوحيدي: «**. . . فإنّ الكلام صلفٌ تياه لا يستجيب لكلّ إنسان، ولا يصحبُ كلَّ لسان؛ وخطره كثير، ومتعاطيه مغرورٌ، وله أرَنٌ كأرن المُهر وإباءٌ كإباءِ الحَرُون**(211)**، وزهوٌ كزهو الملك، وخفقٌ كخفق البرق؛ وهو يتسهّل مرّة ويتعسّر مراراً، ويذلُّ طوراً ويعزُّ أطواراً؛ ومادته من العقل والعقلُ سريع الحؤول خفيُّ الخداع، وطريقه على الوهم . . .ومُستملاه من الحجا، ودَرْيُهُ بالتمييز؛ ونسجُه بالرّقة، والحجا في غاية النّشاط وبهذا البون يقع التباين ويتّسع التأويل، ويجول الذّهن، وتتمطّى الدعوى، ويُفزَعُ إلى البرهان، ويُبرأ من الشبهة، ويُعثر بما أشبه الحُجّة وليس بحُجة؛ فاحذر هذا النّعت وروادفه، واتّقِ هذا الحُكم وقوائفه. . .**»(212)

---

(210) الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص 8.

(211) كناية عن صفتين: رشاقة الكلام، وبلادته. فالكلام قد يكون سهلاً صافياً، وقد يكون عسيراً متمنّعاً.

(212) الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص 9 ـ 10.

يوضّح التوحيدي شروط القراءة التي ينبغي على قارئ الإمتاع والمؤانسة إنجازها، مما يعني أنّه يُلمحُ إلى قصور أبي الوفاء في فهم الخطاب وتمثّل الكلام وإحالاته، وهذا يعني أنّ التوحيدي يضمّن خطابه تحدّياً في الإبلاغ والتأويل، فالكلام الذي يؤسس له التوحيدي، حمّال أوجه، ومشرعٌ على التدبّر والقراءة، أي أنَّ التوحيدي يعمل على تضمين خطابه قدراً من الاستهانة بأبي الوفاء فهو يطلب منه أن يكون واعياً لما يقرأ، مُدركاً لأبعاد الكلام وإشاراته وإذا كان **«الكلامُ صلفاً تيّاهاً لا يستجيب لكل إنسان»**، فإنَّ التوحيدي يُحذّر أبا الوفاء من تحقيق قراءة تعتمد ظاهر النصّ. فالكلام الذي يبسطه التوحيدي، أمام أبي الوفاء، هو متاهة كبرى قد يدخل فيها أبو الوفاء ولا يخرج؛ إذا لم يُحسن النظر والتدبّر. إنَّ مفهوم الاستجابة الذي يشدد عليه التوحيدي، شرطٌ أوليٌّ للفهم، الأمر الذي يدلل على تعريض التوحيدي بأبي الوفاء، فهو يجعله من الفئة التي لا يستجيب لها الكلام في إشارة دالّةٍ على عجزه وقصوره عن تقليب الوجوه التي يكون عليها الكلام.

كما تدل الإشارات الواردة في النص السابق، وهي: **«الغرور، أرن المهر، وإباء الحرون، وزهو الملك، وخفق البرق»**، على الحالات التي يرد عليها الكلام الذي يَستوجبُ من القارئ فطنة وإجادة في التصرّف. وهي أمورٌ يشكُّ التوحيدي في قدرة أبي الوفاء على إنجازها وتحقيقها. فالقارئ، حسب التوحيدي، قد يعود بعد قراءة النص ذليلاً، وقد يعود عزيزاً. في إشارة واضحة إلى القدرة على فهم النص أو العجز عن فهمه وتأويله.

فإشارة التوحيدي إلى نمطِي القرّاء جليّةٌ وبيّنةٌ، فهناك فئة يستجيب لها الكلام وهي الفئة العزيزة، وهناك، بالمقابل الفئة التي لا يستجيب لها الكلام وهي الفئة الذليلة.

قواعد التأويل

أما قواعد التأويل فيبثّها التوحيدي في تضاعيف الكلام، وهي ثلاث قواعد:

الأولى: أن يتسلّح القارئ بذخيرة لسانيّة كافية، فالخبرات التي يجنيها القارئ من قراءاته السابقة هي التي تنقذه من دخول التيه[213]، إذ ينبغي عليه توظيفها في

(213) يكاد تشبيه الناقد الإيطالي أمبرتو إيكو للحكاية بـ «الغابة السردية»، ذات المسارب =

القراءة، ففي قوله: «مستملاه من الحجا» إشارة واضحة إلى الخبرات السابقة التي أنجزها القارئ، وهي المرويّات التي تحتفظ بها الذاكرة الإنسانيّة.

الثانية: وهي إعمال الدراية عند التمييز وتعيين الدلالات، فالكلام خدّاع وخفيّ لا يستسلم إلاّ بالعلم بكيفية دورانه وهيئة انضمامه وإحالته. وهذا يعني أنّ المرويّات والمحفوظات التي يتسلّح بها القارئ قد تفشل في تحقيق القراءة العالمة، فالنقل لا يأخذ قيمته إلاّ إذا أُشفع بالعقل الذي عليه يتأسّس الخطاب والفهم.

الثالثة: هي نسجُ الكلام بالرّقة، وفي هذا التصوّر يشير التوحيدي إلى آليّة نسج الكلام، فالكلام كما يتجلّى على الأوراق مادة جامدة، وخيوط منثورة. وإنَّ فهم الكلام هو الفعل الذي يُحْييه، إنّها عملية معقّدة ومتشابكة من لا يقدر عليها يكون أحرنَ، وواهماً، حسب التوحيدي.

إنّ شروط التوحيدي التأويليّة عسيرة وقاسية، فهو يطالب أبا الوفاء بأن ينسج الكلام برقّةٍ وأناةٍ وهو تصوير بديع، يكشف عن رؤية لعملية النقد والتَّلَقّي، إذ إنّ كلامه يستبطن شكًا بالمتلقي، الذي قد يُخفق في نسج الكلام نسجاً أنيقاً. وهي إشارة جليّة إلى رِقَّة خيوط الكلام وهي خيوطٌ ملوّنة رقيقة تحتاج إلى بصيرةٍ حادّةٍ في النسج والغزْل. فأيّ خطأٍ في الغزل يؤدي إلى التعثّر والدخول في التيه.

إنَّ القدرة على إدراك التباين الذي يحفل به الكلام والتعدّد الذي تسمح به الدلالات هو دليل الكفاية التأويليّة، وهذه المسائل لا تقدمها علوم اللغة التقليديّة تلك التي تعتمد على النظرة الجزئيّة والجانبيّة وهو أمرٌ يحذِّرُ منه التوحيدي، يقول مُخاطباً أبا الوفاء: «**. . .وكن من أصحاب البلاغة والإنشاء في جانب، فإنَّ صناعتهم يُفتقر فيها أشياءُ يؤاخذ بها غيرهم، ولست منهم، فلا تتشبّه بهم، ولا تجرِ على مثالهم، ولا تنسج على منوالهم . . .**»[214].

إنَّ خطاب التوحيدي طافحٌ بالتعالي والتمركز؛ إذ إنّ تقديمه القواعد التأويليّة

= الطويلة والمعتمة، والدهشة العميقة يماثل تشبيه التوحيدي للكلام بـ «التيه». انظر: أمبرتو إيكو، ست جولات في الغابة القصصية، ترجمة: د. محمد بن منصور أبا حسين، منشورات جامعة الملك سعود، السعودية، ط1، 1998، ص 29 ـ 51.

(214) الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص 1.

لأبي الوفاء، ليتمكنَ من القراءة، يكشف عن حسٍّ بالسخرية منه مريرٍ، وهو عندما يقدم هذه القواعد فإنه يُندِّد بالقراءة التقليديّة التي تُنجز على مستوى الجملة والظاهر. وهو نقد لمؤسسة البلاغة التقليديّة ودوائرها الممثلة بكتّاب الوزراء، وديوان الرسائل. كما أنَّ استثناء التوحيدي لأبي الوفاء من فئة البلاغيين والإنشائيين من ذوي البضاعة الفقيرة والقاصرة عن التجلية والكشف[215]، تتضمن رغبة التوحيدي في تجسيد سلطته السرديّة، وهي السلطة التي يُقاوم بها التوحيدي سلطة أبي الوفاء، سلطة الابتزاز المؤسسة على الإقصاء.

وهكذا نجح التوحيدي في الإفلات من سلطة أبي الوفاء، حيث قام بتحصين ذاته سرديًا. وإذا كان التوحيدي قد استطاع الإفلات والنجاة من سلطة الابتزاز تلك السلطة المؤسسة على القوة الغاشمة، فإنَّ أبا الوفاء لن يُفلتَ من قيود التوحيدي إلاّ وهو مذعن وخاسر. فقد استولى التوحيدي على المخطط السرديّ كلّه، وبات قادراً على توجيه الكلام لأبي الوفاء مما يعني أنّ أبا الوفاء سيظلُّ متلقياً مُذعناً لخطاب التوحيدي. والتوحيدي يقصد هذه النتيجة، فهو يقول مخاطباً أبا الوفاء: **«فإذا طال (الكلام) فلا تُبَالِ، وإنْ تشعّب فلا تكترث، فإنَّ الإشباع في الرواية أشفى للغليل، والشرح للحال أبلغُ إلى الغايةِ، وأظفرُ بالمراد، وأجرى على العادة»**[216].

فمنذ البدء يُعلنُ التوحيدي أنّه سيطوّف بأبي الوفاء المهندس، في تيهٍ سردي لا حدَّ له ولا نهاية، إنّه تحدٍّ ظاهرٌ، ومكاشفة معلنة وبذلك يكون التوحيدي قد انتزع، من أبي الوفاء، صورة الجلاّد وحوّله إلى صيدٍ ثمين، وضحيّةٍ مغفّلةٍ. وهناك دلالة يمكن رصدها وتجليتها تتعلق بطبقات خطاب التوحيدي السرديّة، فالتوحيدي، في مستوى ظاهر الخطاب، يبدو كسيراً ووضيعاً، وفي مستوى علاقات الخطاب العميقة، يكون متعالياً، ومعتدًا بنفسه. يقول التوحيدي مُتضرّعاً إلى أبي الوفاء المهندس: **«وأنا الجار القديم، والصاحب المخبور، ولكنّك مُقبلٌ**

(215) يبدو أنَّ هناك اتجاهين في الكتابة العربية، اتجاه الكتابة الإنشائية القريبة من خيارات مؤسسة كتبة الدواوين والوزراء، واتجاه الكتابة التي تنزع صوب النقد والتحليل والمعرفة. انظر: مصطفى ناصف: **محاورات مع النثر العربي**، سلسلة عالم المعرفة ـ يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 1997، ص 156 ـ 160.

(216) **الإمتاع والمؤانسة**، ج1، ص 10.

كالمعرض، ومُقدّمٌ كالمؤخّر، ومُوقدٌ كالـمُخمد، تُدنيني إلى حظّي بشمالك، وتجذبُني عن نيله بيمينك، وتُغَذِّيني بوعدٍ كالعسل، وتعشيني بيأس كالحنظل، ومن كان عتبه على مظنّة عيبك، فليس ينبغي أنْ يكون تقصيره على تيقُّنه بنصرك»[217].

(217) الإمتاع والمؤانسة، ج3، ص 229.

التوحيدي وابن سعدان: السرد وتكسير الأيدي

سوف تتاح للتوحيدي فرصة لقاء الوزير ابن سعدان بعد أنْ رجع من عند الصاحب بن عبّاد الذي أمضى في كنفه ثلاث سنوات لم يعطه فيها درهماً واحداً. الأمر الذي جعل التوحيدي ساخطاً وناقماً[218]. لقد كان الصاحب بن عبّاد عدوًّا لابن سعدان وأبي الوفاء المهندس فقد «...**قيل له: كيف رأيت أبا الوفاء؟ قال: سراباً بقيعة!...قيل: فابن سعدان؟ قال: ضخم الدّسيعة له من نفسه جريٌّ وشيعة**»[219].مما يعني أنّ سبب تقريب ابن سعدان للتوحيدي يكمن في لقاء مصالحهم وعداوتهم للصاحب بن عباد، فعدو عدوي صديقي.

وإذا كانت مواجهة السلطة تتضمن خطراً كبيراً، فإنّ مواجهة التوحيدي ابن سعدان خطرها أشد. فمنذ الليلة الأولى يقوم ابن سعدان بإبرام العقد السرديّ مع التوحيدي، وينزّله منزلة الجليس الوفي، ليتعرّف منه على أشياء كثيرة مختلفة ترددت في نفسه على مر الزمان[220]. وتبلغ ذروة احتفاء ابن سعدان بالتوحيدي عندما قال له: «...**قد سألت عنك مرات شيخنا أبا الوفاء، فذكر أنك مراعٍ لأمر البيمارستان من جهته، وأنا أربأ بك عن ذلك، ولعلّي أعرّضك لشيءٍ أنبه من هذا وأجدى، ولذلك تاقت نفسي إلى حضورك للمحادثة والتأنيس**»[221].

إنّ هذا المدخل السرديّ هو عبارة عن تطمينات وضمانات لاستدراج التوحيدي، فالتواصل السرديّ يستدعي توافر قناة سرد آمنة، لكنّ ابن سعدان لا يكتفي بوضع الغنيمة أمام التوحيدي بل يمارس عليه تهديداً مباشراً فهو يخشى خداع التوحيدي فيقول موجهاً خطابه للتوحيدي: «**وكن على بصيرة أنّي سأستدلُّ مما أسمعه منك في جوابك عمّا أسألك عنه على صدقك وخلافه، وعلى تحريفك وقِرافه**»[222].

وإزاء هذا الخطاب المشحون سلطةً ورهبةً يمضي التوحيدي في إمتاع الوزير

---

(218) مثالب الوزيرين، ص 214.

(219) نفسه، ص 215.

(220) الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص 19.

(221) نفسه، ج1، ص19.

(222) نفسه، ج1، ص 20.

ومؤانسته، ويشترط أن يؤذن له في كاف المخاطبة، وتاء المواجهة، حتى يتخلّص من مزاحمة الكناية ومضايقة التعريض، ليركب جدَدَ القول من غير تقية ولا تحاش ولا محاوبة ولا انحياش[223].

إنّ شرط التوحيدي في استخدام ضمائر خطاب المفرد، ليس أمراً شكليًا، كما ادّعى، بل إنه يتيح له كسر الوهم بين المثقّف والسلطة. كما يكشف عن رغبة التوحيدي في إلغاء الحاجز الذي تفرضه مخاطبة الوزير؛ لأنّ إلغاء الكلفة في الضمائر من شأنه إقامة مساواةٍ بين المتخاطبين وتوازنٍ في الخطاب بحيث تُلغى فكرة الهيمنة التي يسعى الطرف القوي إلى إثباتها.

ولا يملك التوحيدي، في خطاب الليالي، إلاّ المعرفة، فهي سلاحه الوحيد في مواجهة السلطة، لذلك كان حريصاً على الاحتجاج بالخلفاء والكبراء الذين كانوا يستحسنون المعرفة ويطلبون العلم استزادةً وحبّاً حتى يُزين فضائله ومعارفه، وليبرهن لابن سعدان على أهمية بضاعته[224].

ولما كان التوحيدي عارفاً بأنه لن يكون شريكاً لابن سعدان في سلطته، ولا مقرّباً دائماً منه، فهو مجرّد ممتع ومؤانس مؤقّت، فقد طلب أجره في ختام الليلة الأولى، فالتوحيدي، في الإمتاع والمؤانسة، سارد مأجور ينثر سرده ليحصل على أجره[225].

بيد أنّ التوحيدي لا يكتفي بالدور المحدد له، بل يقوم بدعم مواقف أصحابه وشيوخه، فقد ألمح لابن سعدان إلى فضل شيخه أبي سليمان السجستاني المنطقي وإعجابه بابن سعدان وولائه له، الأمر الذي يعني أنّ علماء بغداد الكبار كانوا خارج دائرة السلطة، فقد كان أبو سليمان السجستاني مقهوراً في حياته وعيشه، «**..وحاجته ماسّة إلى رغيف، وحوله وقوّته قد عجزا عن أجرة مسكنه،**

---

(223) **الإمتاع والمؤانسة**، ج1، ص 20.

(224) نفسه، ج1، ص 26.

(225) فقد ظلّ التوحيدي محتاجاً لأبي الوفاء حتى بعد انتهاء الليالي مما يعني أنه لم يعد قادراً على لقاء الوزير. يقول التوحيدي راجياً أبا الوفاء أنْ يدعم موقفه عند الوزير ابن سعدان، «ذكّر الوزير أمري، وكرر على أذنيه ذكري، وأملِ عليه سُورةً مِنْ شُكري، وابعثه على الإحسان إليّ». **الإمتاع والمؤانسة**، ج3، ص 228.

وعن وجه غدائه وعشائه»[226] لكنّ ابن سعدان يعتذر عن عدم تقريب أبي سليمان السجستاني متذرّعاً بعاهة عوره، وبرصه وهي عاهة تجلب التطيّر[227].

لقد حاول التوحيدي أن يُقنع ابن سعدان بضرورة تقريب علماء بغداد العقلانيين أمثال: يحيى بن عدي،والسجستاني، وأبي الحسن العامري، والرّماني، وحجته في ذلك علومهم الراسخة التي تنتفع بها السلطة، فهو يورد لابن سعدان نصًا لأبي سليمان السجستاني يقول فيه: **«العلم صورةُ المعلوم في نفس العالِم، وأنفُس العلماء عالمةٌ بالفعل، وأنفس المتعلمين عالمة بالقوة. والتعلم هو إبراز ما بالقوة إلى الفعل. والتعلّم هو بروز ما هو بالقوّة إلى الفعل»**[228].

مما يعني أنَّ خطاب التوحيدي لم يكن خطاب إمتاع ومؤانسة فحسب، بل إنّه كان يحاول التسلل إلى ابن سعدان ليقدّم له حلولاً معرفيّة، فالأمر لا يقتصر على دعم علماء بغداد[229] وتقريبهم من السلطة بقدر ما هو وعي بالأزمة التي تعيشها الدولة التي لا تلتفت إلى العلماء وخطاباتهم. فالأَولى بهذه السلطة أنْ تتعلّم وتصغي لخطاب العلم والعقل. فالتوحيدي يعرف أنَّ عليه استثمار مجالسته ابن سعدان ليُقنعه بالاحتكام إلى لغة العقل والعلم[230].

السرد وخطر السقوط

يبدو أنَّ ابن سعدان لم يكن يثق برجاله والمقربين منه، فكان يستشعر خطراً منهم، فقد سأل التوحيدي في الليلة الرابعة قائلاً:

«كيف رضاك عن أبي الوفاء؟ قلت أرضى رضاً بأتمّ شكر وأحمد ثناء، أخذ

(226) **الإمتاع والمؤانسة**، ج1، ص 31.

(227) نفسه، ص 29 ـ 41. وهي نص الليلة الثانية التي تضمَّنت الحديث عن علماء بغداد وفلاسفتها.

(228) **الإمتاع والمؤانسة**، ج1، ص 40.

(229) نفسه، ج2، ص 1.

(230) مهمة التوحيدي لا تختلف عن مهمة شهرزاد التي كان عليها أنْ تروّض شهريار بوساطة سرد يمتد ألف ليلة وليلة، فشهريار نموذج الملك القاتل وابن سعدان رمز السلطة العمياء المؤسسة على الجهالات والهذيان. انظر: محسن جاسم الموسوي، **سرديات العصر الوسيط**، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط1، 1997، ص 90.

بيدي ونظر في معاشي، ونشطني وبشّرني، ورعى عهدي، ثم ختم هذا كله بالنعمة الكبرى، وقلّدني بها القلادة الحسنى، وشملني بهذه الخدمة، وأذاقني حلاوة هذه المزية، وأوجهني عند نظرائي»[231].

إنَّ خلوة ابن سعدان بالتوحيدي ومجالسته له تتضمَّنُ بُعداً استجوابيًّا؛ فابن سعدان يريد أنْ يتحقق من طويّة رجاله وولائهم بالاستعانة بالتوحيدي الذي يعرف محاذير الأمور ومخاطرها، ويعلم أنَّ صاحب السلطة سريع الانقلاب على رجاله إذا ما استشعر ريبة، لقد كان التوحيدي يستبطن قول حميد الصَّيمريّ لابنه **«اصحب السلطان بشدَّة التَّوقِّي كما تصحب السَّبع الضَّاري والفيل المُغتلم والأفعى القاتلة . . .»**[232].

وإزاء هذا الخطاب المفعم بالرهبة والخوف يتوجَّه التوحيدي إلى ابن سعدان راجياً أنْ يحفظَ ما دار بينهما من سرد يقول التوحيدي: **«وأنا أسألك ثانيةً على طريق التوكيد، كما سألتك أوّلاً على طريق الاقتراح، أنْ تكونَ هذه الرسالة مصونةً عن عيون الحاسدين العيّابين، بعيدةً عن تناول أيدي المُفسِدين المُنافسين؛ فليس كلُّ قائل يسلم، ولا كلُّ سامعٍ يُنصِفُ، ولا كلُّ متوسِّطٍ يُصْلِحُ، ولا كلُّ قادم يُفْسَحُ له في المجلس عند القدوم»**[233].

لقد أدرك التوحيدي أنَّ ابن سعدان نموذج سلطويّ شموليّ يرى سلطته نموذجاً صالحاً للتطبيق، أما اقتراحات الآخرين وأنظارهم فهي مثاليّة ولا تصلح للتطبيق. لذلك فإنّ التوحيدي كان يأمل بسقوط هذه السلطة التي تدير ظهرها للعقل والعلم، وكان يأمل قطع يد ابن سعدان، فهو وإنْ كان ناصحاً له إلاّ أنّه كان ساخطاً وناقماً، فقد استدلَّ باستعارة تؤيد هذا التصور مفادها؛ **«وإذا لم تقدر على قطع يد جائرة، فقبِّلها مُتَّهِمةً مُنْجِدةً غائرة»**[234].

---

(231) الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص 50

(232) نفسه، ج2، ص 62.

(233) نفسه، ج2، ص 1.

(234) نفسه، ج3، 215.

التوحيدي والانتحار الثقافي

لم يكن أمام التوحيدي بعد أن واجه الخذلان واليأس إلاّ أنْ قام بإحراق كتبه، وقد علّل ياقوت الحموي أمر إحراق الكتب بقلّة جدواها، وضنًّا من التوحيدي بها على من لا يعرف قدرها بعد موته[235].

وقد كتب أبو حيان التوحيدي رسالة للقاضي أبي سهل علي بن محمد بعد أنْ عذله على صنيعه، والرسالة تمتاز بطولها، ومضمونها المتشابك، ورغم ذلك يمكن استخراج مسوغات التوحيدي لإحراق كتبه[236]:

المسوّغ الأوّل: الاستخارة والرؤية

يُرجع التوحيدي سبب إحراق كتبه النفيسة بالنار وغسلها بالماء، إلى أنّه واجه امتحاناً قاسياً أدّى به إلى إحراق كتبه التي كان يعتدُّ بها لكنَّ هذا الاعتداد تبدّل مع مرور الزمن إلى ازدراء واحتقار، فالموقف من الكتب ليس ثابتاً إذ إنّه «**لا ثبات لشيءٍ من الدنيا وإن كان شريف الجوهر كريم العنصر مادام مقلّباً بيد الليل والنهار، معروضاً على أحداث الدهر وتعاور الأيام...**»[237].

يكشف هذا المسوّغ عن صراع وجودي دفع التوحيدي إلى القرار الذي لم يُحسَم بعد أن استخار الله فيه. يقول التوحيدي: «**... فما انبريت له ولا اجترأتُ عليه حتى استخرتُ الله عزّ وجلّ أياماً وليالي، وحتى أوحى إليّ في المنام بما بعث راقدَ العزم، وأجدَّ فاترَ النيّة، وأحيا ميت الرأي، وحثَّ على تنفيذ ما وقع في الرُّوع وتربّع الخاطر...**»[238].

---

(235) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج5، تحقيق: إحسان عباس، ص 1929.

(236) يورد الباحث ناصر الحزيمي في كتابه الموسوم بـ «حرق الكتب في التراث العربي»، دافعين يقفان وراء إحراق الكتب: الدافع الأول هو إتلاف السلطة للكتاب وتتمثل السلطة في: الحاكم، أو المجتمع، أو فرقة دينية، أو أفراد. والدافع الثاني هو الإتلاف الشخصي العائد إلى دوافع علمية، أو عقائدية، أو نفسية، أو دوافع مرتبطة بالخطر والتهديد. انظر: حرق الكتب في التراث العربي، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2003، ص 17 ـ 25.

(237) معجم الأدباء، ج5، ص 1929.

(238) نفسه، ج5، ص 1929.

المسوّغ الثاني: الفشل الذريع

يؤمن التوحيدي بجدوى العلم العمليّة التي تقود إلى النجاة والفوز، فالعلم، حسب التوحيدي، لا يُطلب لذاته وإنما يراد لما يحققه من فوائد، وعندما يتخلّف العلم عن تحقيق الفوائد يُصبح نقمة على صاحبه. يقول التوحيدي: «**إنَّ العلم حاطك الله يُراد للعمل، كما أنَّ العملَ يُراد للنجاة، فإذا كان العملُ قاصراً عن العلم كان العلمُ كَلاًّ على العالِم، وأنا أعوذ بالله من علم عاد كَلاًّ وأورث ذُلاًّ وصار في رقبة صاحبه غِلاًّ، وهذا ضربٌ من الاحتجاج المخلوط بالاعتذار**»[239].

لقد كانت كتب التوحيدي قيداً في حياته؛ إذْ أورثته وعياً يشقى به. فلم ينتفع منها لأنَّ زمن التوحيدي زمنُ الجهالة والجهلاء، لذلك أراد التخلّص منها حتى يتحرر من فكرة الإخفاق التي وصل إليها. وهذا يعني أنَّ التوحيدي قد خسر مشروعه الذي راهن عليه فأُصيب بحالة هذيان تجبره على اللحاق بصفوف الجهلاء. إنها نتيجة مأساويّة يُصبح فيها الجهل ملاذَ العالِم الآمنَ مما يكشف عن حقيقة مُفجعة ألا وهي انهيار القيم وسقوط المعرفة. إنَّ دلالة التعوُّذ من العلم غير النافع تجعل من العلم شيطاناً ملعوناً يستحق الرجم واللعن. فهل كان علم التوحيدي علماً ضارًا؟

إنَّ علوم التوحيدي لم تكن ضارَّة لكنَّ إحجام الناس عن طلبها واستبدال الجهل بها جعله يقرر عدم نفعها، فالناس جهلاء يطلبون الجهل. مما يعني أنَّ التوحيدي يتعوَّذُ من الجهل والجهلاء الذين لا يقدرون على فهم كتبه وإدراك علومه. يقول التوحيدي عارضاً لأسباب تأليف الكتب، فيقول:

«**... ثم اعلم ـ علّمك الله الخير ـ أنَّ هذه الكتب حوت من أصناف العلم سرّه وعلانيته، فأمّا ما كان سرّاً فلم أجد له من يتحلّى بحقيقته راغباً، وأمّا ما كان علانية فلم أحبّ مَن يحرص عليه طالباً، على أنّي جمعتُ أكثرها للناس ولطلب المَثالة (حسن الحال) منهم، ولعقد الرياسة بينهم ولمد الجاه عندهم، فحُرمت ذلك كله، ولا شك في حسن ما اختاره الله لي وناطه بناحيتي وربطه بأمري، وكرهتُ**

(239) نفسه، ج5، ص 1930.

مع هذا وغيره أن تكون حجةً عليَّ لا لي»[240].

إنَّ طموح التوحيدي وأهدافه كان بعضها مُعلناً وهو المتمثّل في العلم والمعرفة، وبعضها الآخر مُضمَراً وهو المتمثّل في تحقيق حضور اجتماعيّ مناسب، وسلطة رفيعة، والتحاق الطلاب بعلمه، ونقاش العلماء لأفكاره وتصوراتها.

وعندما يعرض التوحيدي ما حوته كتبه من أصناف العلم فإنّه يظهر مُتعالياً؛ فقد ضمَّت كتبه **«من أصناف العلم سرّه وعلانيته»**. إنَّ وصف الكتب على هذا النحو يهدف إلى تحقيق وظيفة سرديّة مُفادها أنَّ الخلل لا يكمن في الكتب نفسها وإنما في القرّاء الذين لم يفوها حقَّها، فلم يرغب العلماء في أسرارها فتجاهلوها، ولم يحرص الطلاب على دراستها فأعرضوا عنها. إضافة إلى أنّه لم يُفلح في تحقيق حضور اجتماعي من خلالها، كما أنّها لم تؤهله للوصول إلى المناصب الرفيعة التي كان يطمح إلى نولها.

المسوّغ الثالث: اليأس والقنوط

يُجسّدُ هذا المسوغ غربة التوحيدي الحقيقية، إذْ كان ينتابه إحساسٌ قويٌّ بالموت والفقد ناجمٌ عن قسوة حياته، فهو لم يتزوَّج، ولم يكن له أصحابٌ أوفياء، ومريدون أدباء[241]. يقول التوحيدي:

«ومما شحذ العزم على ذلك ورفع الحجاب عنه أني فقدتُ ولداً نجيباً، وصديقاً حبيباً، وصاحباً قريباً، وتابعاً أديباً، ورئيساً مُثيباً . . .»[242].

إنّ عدم تحقق رغبات التوحيدي وطموحه جعله يُصاب بالوحدة والغربة،

---

(240) معجم الأدباء، ج5، ص 1930.

(241) لم يكن التوحيدي المبدع الوحيد الذي عانى هذا الإحساس المرير، فقد عانى، قبله، شاعر العربية المتنبي ويلات الاغتراب فقال:

بِمَ التّعلّلُ لا أهلٌ ولا وطنٌ ... ولا نديمٌ ولا كأسٌ ولا سكنُ
أريدُ من زمني ذا أنْ يُبلّغني ... ما ليس يبلغُه من نفسه الزمنُ

(242) معجم الأدباء، ج5، ص 1930. وتكاد أزمة التوحيدي، في هذا الجانب، تشبه أزمة الجاحظ. انظر: رسالة الجد والهزل، ص 254 ـ 255.

خاصة أنّه قام بفعل الإحراق وهو في «التسعين من عمره» وهي المرحلة التي تنطوي على أعلى درجات المسؤوليّة الفكريّة. وإذا ما تمّ اعتبار فعل الإحراق جريمة فكريّة فإنّ هذه الجريمة، كما يُعبّر الروائيّ الفرنسي ألبير كامو في كتابه الإنسان المتمرّد، قد ارتُكِبَتْ استناداً إلى مُحاكمات عقليّة. فقد كانت هذه «الجريمة» تمثّل ردًّا منطقيًا على فساد القيم وسقوط الأخلاق وغياب الحقيقة. فعندما تضطر الظروف المُثقَّفَ إلى مُقاساة العيش، ومواجهة الرذائل، وممارسة النفاق، فإنّ الحياة تكون غير جديرة بأنْ تُعاش.

وينضاف إلى هذا المسوغ خشية التوحيدي من تركته النفيسة، فهو يرى أنّ الورثة لا يستحقُّون هذه التّركة، يقول موضحاً: «... **فشقَّ عليَّ أنْ أدعها لقوم يتلاعبون بها ويُدنِّسون عرضي إذا نظروا فيها، ويشمَتون بسهوي وغلطي إذا تصفّحوها، ويتراءون نقصي وعيبي من أجلها، فإنْ قلتَ: ولمَ لم تَسِمْهُمْ بسوء الظنّ وتُقرِّعْ جماعتهم بهذا العيب؟ فجوابي لك أنّ عياني منهم في الحياة هو الذي يُحققُ ظنّي بهم بعد الممات، وكيف أتركها لأناسٍ جاورتُهم عشرين سنة فما صحَّ لي من أحدهم وِدادٌ و لا ظهر لي من إنسانٍ منهم حِفاظٌ، وقد اضطررتُ بينهم بعد الشُهرةِ والمعرفة في أوقاتٍ كثيرةٍ إلى أكل الخضروات في الصحراء، وإلى التّكففِ الفاضح عند الخاصّة والعامّة، وإلى بيع الدين والمروءة، وإلى تعاطي الرياء بالنفاق والسمعة، وإلى ما لا يَحْسُنُ بالحُرِّ أنْ يرسمه بالقلم، ويطرحُ في قلب صاحبه الألم...**»[243].

ويجسّد هذا التصوُّر موقف التوحيدي من القرّاء فقد شكك بإمكاناتهم في القراءة والتأويل، وهو تصوُّرٌ لا ينفصل عن خصوصية الثقافة العربية التي امتاز مبدعوها بإحساسهم العميق بالتفوُّق، فالكتّاب المسلمون والعرب القدامى يصدرون، في خطاباتهم، عن مرجع أبوي[244] إضافة إلى خشيتهم من التلاعب بكتبهم المخطوطة بعد وفاتهم الأمر الذي يدفعنا إلى التحقق من هذه المسألة. لقد أفرد الخطيب البغدادي (ت 463 هـ) فصلاً وَسَمَهُ بـ «**خوف صَيَران العلم إلى غير**

(243) نفسه، ج،5، ص 1930.

(244) انظر: هيثم سرحان، «مقامات الزمخشري: سطوة المؤلف وبطش القارئ»، ثقافات: مجلة ثقافية تصدر عن كلية الآداب بجامعة البحرين، ع 9، 2004، ص 88 ـ 98.

أهله ومَن دفن الكتب وأتلفها لذلك» يقول فيه: «وكان غير واحد من الـمتقدمين، إذا حضرته الوفاة، أتلف كتبه، أو أوصى بإتلافها، خوفاً من أنْ تصيرَ إلى من ليس من أهل العلم، فلا يعرفُ أحكامها، ويحملُ جميع ما فيها على ظاهرها، وربما زاد فيها ونقَّص، فيكون ذلك منسوباً إلى كاتبها في الأصل. وهذا كله قد نُقِلَ عن المتقدمين الاحتراس منه»[245].

إنَّ هذا النص يمثِّلُ شهادة مهمة حول الظروف التي عاناها الـمُبدعون في الأدب العربي القديم، وهذه الشهادة لا تنفصل عن سياقها الثقافي والحضاري فهي تنديدٌ بالواقع وإعلان براءة من التاريخ السياسي والثقافي، وهي بلغة المعاصرين «**شهادة تاريخية**». ولعلَّ المسرود عنهم في هذه الشهادة يمثّلون المجتمع بكافة فئاته، فالخلفاء، والأمراء، والوزراء، والفقهاء، والعلماء، والجند، والتجّار، وطلاب العلم يندرجون في خطاب التنديد الذي ورد في شهادة التوحيدي الذي خبرهم واختبر مواقفهم.

المسوّغ الرابع: التقليد الأدبي

يرى التوحيدي أنَّ إحراق الكتب سُنّةُ أئمة العلم الكبار الذين «**يُقتَدى بهم ويؤخذُ بهديهم ويُعشى إلى نارهم**»[246]وقد ذكر عدداً منهم وذكر منزلة كل واحد وطريقة تخلُّصه من كتبه[247]، فأبو عمرو بن العلاء، العالم الزّاهد الورع[248]، «**دفن كتبه في بطن الأرض فلم يوجد لها أثرٌ**» ، وداود الطائي الذي كان من خيار

(245) تقييد العلم، ط3، تحقيق: يوسف العش، دار إحياء السنة النبوية، 1988، ص 61.

(246) معجم الأدباء، ج،5، ص 1931.

(247) يبدو أنّ لأساليب التخلُّص من الكتب دلالاتٍ أسطورية ودينية،فبعضهم أرجع إحراق الكتب إلى جهل الناس، بعد موت أصحابها، بها وخوفاً من ضلال الناس إذا جهلوا مراميها ومقاصدها وعجزوا عن فهمها وتأويلها، فـ «**بنو إسرائيل ضلُّوا بكتبٍ ورثوها**». كما أنَّ أحد العلماء أوصى ابنه قائلاً: «**إذا أنا متُّ فاغسل كتبي وادفنها**» فلما مات نفذ الابن الوصية فغسل كتبه ودفنها. الخطيب البغدادي، **تقييد العلم**، ص 61، 62.

(248) يذكر الجاحظ أنَّ أبا عمرو بن العلاء «. . . **كان أعلم الناس بأمور العرب، مع صحّة سماع وصِدق لسان**». ويورد عن أبي عبيدة مَعْمَر بن المُثنّى قوله: «**كان أبو عمرو أعلم الناس بالغريب والعربية، وبالقرآن، والشعر، وبأيام العرب وأيام الناس**». ويبدو أنَّ أبا عمرو بن العلاء كان يواجه أزمة حادة دفعته إلى إحراق كتبه. يقول أبو عبيدة معمر بن المثنى: =

عباد الله زهداً وفقهاً وعبادةً «طرح كتبه إلى البحر»، ويوسف بن أسباط «حمل كتبه إلى غار جبل وطرحها فيه وسدَّ بابه» ، وأبو سليمان الداراني «جمع كتبه في تنُّور وسجَّرها بالنار»، وسفيان الثوريّ «مزَّق ألف جزءٍ وطيَّرها في الريح»، وأبو سعيد السيرافي أوصى ابنه قائلا: «قد تركت لك هذه الكتب تكتسبُ بها خيرَ الأجل، فإنْ رأيتها تخونك فاجعلها طعمة للنار».

إنَّ التوحيدي لا يريد أنْ يقترن اسمه بالأئمة الكبار فحسب، بل إنَّه يريد الخروج من ثقافة العصر بكل ما يحمله من تشوُّهات ونكبات وتجاوزات. فعصر التوحيدي وزمانه «زمانٌ تدمع العين له حُزناً وأسىً ويتقطَّعُ عليه القلبُ غيظاً وجوىً وضنىً وشجىً»[249]. فالمثقف الحقيقي عليه أنْ يسجِّل موقفه بوضوح تام لِيخرجَ من عصره بعد تقديم شهادته الحقيقية وموقفه الجلي.

المسوِّغ الخامس: الزهد والقنوت

انتاب التوحيدي، في أواخر أيامه، شعورٌ قويٌّ بالقنوت، فبعد أنْ أخفق في الحصول على أمنياته التجأ إلى الله، وأخذ يعمل عمل الصالحين. وهنا يبرز شعور

= «...وكانت كتبه التي كتب عن العرب الفصحاء، قد ملأت بيتاً له إلى قريب السّقف، ثمّ إنه تقرّأ (أي: تنسّك) فأحرقها كلها، فلمّا رجع بعدُ إلى علمه الأوّل لم يكن عنده إلاّ ما حفظه بقلبه. وكانت عامة أخباره عن أعراب قد أدركوا الجاهلية». البيان والتبيين، ج1، ص 320 ـ 321 .ويبدو أنَّ هناك سبباً آخر يقف وراء إحراق أبي عمرو بن العلاء، وهو سبب يرتبط بموقف سياسي عقائدي فقد ذكر محمد كرد علي، في سياق حديثه عن الاضطهاد في سبيل المذاهب والأفكار، أنَّ أبا عبيدة قد ضُرِبَ خمسمائة سوط. انظر: الإسلام والحضارة العربية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط3، 1986، ج2، ص 71. ولا بدَّ من الإشارة إلى أطروحة فرانز روزنتال الموسومة بـ «عالم الكتب... عالم بلا نهاية: النظرة الإسلامية التقليدية» حيث تتبع سردية إحراق الكتب ودوافعها في الثقافات الإنسانية، أما العالم الإسلامي فقد مورست عملية إحراق الكتب، فيه، لعدة أسباب، أهمها: الخوف من الكلمة، ولأنها تؤدي إلى الضلال. انظر نصَّ الأطروحة ضمن: الكتاب في العالم الإسلامي: الكلمة المكتوبة كوسيلة للاتصال في منطقة الشرق الأوسط، تحرير: جورج عطية، ترجمة: عبد الستار الحلوجي، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (297)، الكويت، 2003، ص 33 ـ 48.

(249) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج5، ص 1931.

التوحيدي بالاضطراب فقد يئس من العلم واتجه نحو العمل. وإذا كان العلم يؤدي إلى تحصيل المنافع الدنيويّة فإنّ العمل يقود إلى المنافع الدينيّة. الأمر الذي يكشف حقيقة مريرة مفادها أنّ عصر التوحيدي وظروفه القاسية قد أوصلته إلى حقيقة مشوّهة وهي أنّ العلم الدنيويّ والعمل الدينيّ لا يلتقيان. لذلك كان على التوحيدي أنْ يتخلّى عن مشروعه العلميّ، المتمثّل في إنتاج السلطة والإسهام فيها وصولاً إلى تحقيق العدالة الاجتماعيّة والرفعة الإنسانيّة، في سبيل العمل الصالح.

وسوف يقدّم التوحيدي مسوغاته في اللجوء إلى العمل الصالح فبالإضافة إلى الضمانات الروحيّة والاستقرار النفسي التي يقدّمها العمل الصالح فإنّ التوحيدي يرى أنّ العمل هو جوهر الممارسة الإنسانيّة، في حين أنّ العلم سؤال لا ينتهي وغلٌّ ثقيل. إنَّ هذه النتائج التي يبسطها التوحيدي تتضمّن استعارة بلاغيّة قاسية وهي أنَّ الثقافة العربيّة تدفع مبدعيها ومثقفيها إلى الانتحار فعندما يكتشف العَالِم أنّ العلم لا يُقدِّم له أي ضمانات سيبحث عن بديل موضوعيٍّ آخر. كما أنّ لجوء التوحيدي إلى العمل الصالح يجسّد موقفاً من العلم الفاسد الذي يحوّلُ حياة العالِم إلى تيه كبير، في حين يضمن العمل الصالح استقراراً ويقيناً. وبعبارة أخرى فإنّ العمل الصالح هو الحلقة المنيعة التي يعتصم بها العالِم عندما تدفعه سياقات المجتمع الثقافية إلى الانتحار. يقول التوحيدي: **«على أنّك لو علمتَ في أي حال غلب عليّ ما فعلتُه، وعند أي مرض، وعلى أية عسرة وفاقة، لعرفت من عُذري أضعاف ما أبديتُه، واحتججت لي بأكثر ما نشرته وطويته»**[250].

وسوف يكون العمل الصالح منقذاً من فساد العلم،وحائطاً قويًا يستندُ إليه، وزاداً يتسلح المرء به في وجه الأجل الداهم. يقول التوحيدي: **«الرحيل والله قريب والثواء قليلٌ، والمضجع مُقضٌّ والمقام مُمَضٌّ، والطريق مخوفٌ والمعِينُ ضعيفٌ، والاغترار غالبٌ، والله من وراء هذا كلّه طالبٌ، نسأل الله تعالى رحمة يُظِلُّنا جناحها، ويسهل علينا في هذه العاجلة غدوّها ورواحها، فالويل كل الويل لمن بعد عن رحمته بعد أنْ حصل تحت قدره، فهذا هذا»**[251].

(250) نفسه، ج5، 1932.
(251) نفسه، ج5، ص 1932.

فالغربة التي يعانيها التوحيدي كانت تحاصره في جميع مراحله الإبداعية التي ختمها بحرق الكتب تعبيراً عن موقفه من المجتمع، والسلطة، والمثقفين، والذات، والعالم[252].

(252) انظر: بركات محمد مراد، أبو حيان التوحيدي... مغترباً، حوليّات الآداب والعلوم الاجتماعية، الرسالة 152 ـ الحولية 21، تصدر عن مجلس النشر العلمي ـ جامعة الكويت، 2001، 67 ـ 87.

الفصل الثالث

تمثُّلات الأنسنة في السرد العربي القديم

المبحث الأول
كتابة الهامش سرداً: آفاق الكتابة عند الجاحظ

اهتمّ الجاحظ بفئات المجتمع الهامشيّة وسردها، اهتمامه بفئاته المركزيّة. فقد كان يسعى إلى إظهار مفاهيم المجتمع الثقافيّة وتناقضاتها. فالمجتمع، حسب الجاحظ، ليس بنية ثقافيّة متجانسة بل إنه بنية تحفل بالاختلاف وتمور بالتناقض. لذلك راح يفتّش في جانب الحياة المعتم ويستخرج صوراً سرديّة حادةً تُفجِعُنا بقسوتها وتفاجئنا بوجودها الذي يُقيم تعايشاً بين المتناقضات. والانحياز للهامش هو خروج من دائرة المتن المُتخم بالتعالي الزائف والبيان الفاسد الذي يُثبتُ صورة نمطية واحدةً لمجتمع متعدد ومختلف[1].

وخروج الجاحظ السردي يتضمّن موقفاً من مؤسسة البيان الرسميّة التي تنظّم مفاهيمها لتكون دالّة على القوّة والتفرّد، ودخولاً في مؤسسة البيان الهامشيّة التي تعيش صراعاً عنيفاً مع الخطاب الرسمي[2]. فعندما يتحدّث الجاحظ عن البخلاء وسرديّاتهم فإنّ حديثه يستبطن سخرية من الأسخياء وسرديّاتهم، فما دام لا يستطيع الجهر بفئة الأسخياء وسرديّاتهم حفاظاً على مصالحه المتعددة أولاً وخشية من سلطتهم ثانياً[3] فإنه يتعرّض للبخلاء ويتخذ منهم مطيّةً يؤسس عبرها خطابه في نقد

---

(1) انظر: عبد الكريم جويطي، «بخلاء الجاحظ ونهاية التاريخ»، مجلة فصول: مجلة النقد الأدبي، تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، ع64، 2004، ص 350 ـ 351.

(2) مصطفى ناصف، محاورات مع النثر العربي، ص 64.

(3) لم تكن الثقافة العربية تتسامح مع من يتعرّض لمفاهيمها وينقد أحوالها ويكشف تناقضاتها وعيوبها. فكانت ترفض هذا الفعل، بيان ذلك ما حدث مع الهيثم بن عدي (ت 209 هـ)، الذي كان يتبع أخبار الناس وسيرهم فكتب كتباً كثيرة مهمة لم تصلنا. وقد قال عنه ياقوت الحموي: «. . .وكان الهيثم مكروهاً لأنه كان يتعرّض لأحوال الناس وأخبارهم فيرويها على وجهها ويُشيع ما كتموا، فكرهوه ووشوا به إلى الولاة وأغروا الشعراء بهجوه». معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ج6، ص 2791.

الأسخياء ومفاهيمهم الثقافيّة[4]. لقد كان الجاحظ يسعى إلى إظهار تناقض الهوية العربيّة الثقافيّة التي تعتدُّ بالكرم والكرماء وتُدين البخل والبخلاء دون الالتفات إلى ظروف الكرماء والبخلاء المعيشيّة ودوافعهم الثقافيّة[5].

ويستعين الجاحظ على مشروع كتابة الهامش سرداً بالسخرية التي تضمن له عدم الوقوع في محاذير الأمور وتجنّبه المواجهة الثقافية والمسؤولية الأخلاقية[6]، لكنّ هذه السخرية سرعان ما ينكشف أمرها عندما يُماط لثامها الذي يتّضح من خلال الشواهد التي كان الجاحظ يستنجد بها في تدعيم مواقفه، إضافةً إلى توكيده ضرورة استثمار الحصيلة المعرفيّة عند القراءة، فخطاب الجاحظ خطاب مبتور وناقص، ودورُ القارئ تتميم هذا النقص وإشاعة التواصل مع الخطاب[7]. يقول الجاحظ:

---

(4) أفاض الدارسون في الحديث عن دقة وصف الجاحظ وخصوبة خياله، وتنوّع معارفه وعمقها، ودقة إدراكه. وهي أمور لا يمكن إلاّ التسليم بها. لكنّ هذه الصفات ترتبط بالشكل الفني الذي لم يكن الجاحظ يهتمُّ به وحده، فخطابه ينتظم في مضامين ودلالات ومعانٍ متنوعة هي التي تظهر مواقف الجاحظ الثقافية، أما الملامح الأسلوبية فتُظهرُ براعته الفنية.

(5) كانت الثقافة العربية تمارس إرغامات على أفرادها فتفرض عليهم سلوكاً مُعيَّناً قد يتعارض مع مواقفهم الشخصية. ومما يؤيّدُ ذلك قول السُّحيميّ:

وما ليَ وجهٌ في اللئام ولا يدٌ ... ولكنْ وجهي في الكرام عريضُ
أهشُّ إذا لاقيتُهم وكأنني ... إذا أنا لاقيتُ اللئامَ مريضُ

(6) لم يكن الجاحظ ساخراً عابثاً في كتبه، وبخاصة في كتاب البخلاء كما ذهب إلى ذلك الحاجري الذي قال: «ذلك هو الجاحظ الساخر العابث. وكتاب البخلاء هو من أكثر آثاره الأدبية تأثراً بهذه الناحية، وكشفاً عن هذه الطبيعة الساخرة»، بل كان يملك موقفاً كاملاً لا يمكنُ دراسته من ناحية العبث وبخاصة أنّ العبث وجودي يرى أصحابه «أنّ الحياة غير جديرة بأنْ تُعاش». الجاحظ، مقدمة كتاب البخلاء، ط8، تحقيق وتعليق: طه الحاجري، دار المعارف، القاهرة، ص 55.

(7) لقد شبّه الجاحظ كتبه بـ «صحيفتَي المُتلَمّس وطرفة» وأشار إلى موقفه من القارئ الذي لا يستطيع اكتشاف جوهر النص ودلالاته العميقة، وتفسير وظائف شواهده وقصصه وأخباره فشبهه بطَرَفة بن العبد الذي نال حتفه لكتاب كان يحمله ويجهل مضمونه، وأورد بيت المُتلمّس الذي يقول فيه:

وطُرَيْفة بن العبد كان هَدِيَّهُمْ ... ضربوا صَميمَ قَذالِه بِمُهنَّدِ

فهو يدعو القارئ إلى الفطنة وعدم اتخاذ طرفة بن العبد هَدياً. ثمّ يقول مُعلّقاً: =

«وليس يمنعني من تفسير كلِّ ما يمرُّ إلاَّ اتّكالي على معرفتكَ. وليس هذا الكتاب إلاَّ لمن روى الشّعرَ والكلامَ، وذهبَ مذاهبَ القوم، أو يكون قد شدا منه شدواً حسناً»[8].

ولا يركن الجاحظ في خطابه إلى المنقول فحسب وإنما يعتمد على المعاينة والمشاهدة والعقل الذي توكل إليه مهمة المقارنة والـمَيْزِ والحكم والترجيح والاستبعاد وقبول المسائل. إضافة إلى ذلك فإنَّ الجاحظ يقف عند عرض بعض المسائل موقفاً مُحايداً ليترك اتخاذ الموقف للقارئ الضمني[*]وهذا ما يفسّر إيراده **«الشواهدَ المتعارضة دلاليّا»، و «إحالته المسؤولية على الراوي الثقة العالم»**[9].

فالجاحظ حريص على إقامة الشراكة مع القارئ ليحصل على الغُنم ويتحمل الجاحظ الغُرمَ وحده[10].

= «وأنا أعلم أنْ عامَّةَ من يقرأُ كتابي هذا وسائر كتبي لا يعرف معانيَ هذه الأشعار ولا يُفسِّرُ هذا الغريب، ولكنّي إنْ تكلّفتُ ذلك ضَعُفَ مقدارُ كلّ كتابٍ منه، وإذا طال جداً ثَقُلَ، فقد صرتُ كأنّي أكتبه للعلماء» .البرصان والعرجان والعميان والحولان، ط1، تحقيق: محمد مرسي الخولي، دار الاعتصام للطبع والنشر، القاهرة ـ بيروت، 1973، ص 44.

(8) البخلاء، ص 243.

(*) «القارئ الضمني هو بنية نصية تتوقع حضور متلقٍّ دون أنْ تحدده بالضرورة: إن هذا المفهوم يضع بنية مسبقة للدور الذي ينبغي أن يتبناه كل مُتلقٍّ على حدة، ويصح هذا حتى عندما تبدو النصوص وكأنها تتعمَّدُ تجاهل متلقيها الممكن، وأنها تقصيه بفعالية. وهكذا، يُعيِّن مفهوم القارئ الضمني شبكة من البنيات التي تستدعي تجاوباً يُلزِم القارئ فهم النص». فولفغانغ إيزر، فعل القراءة: نظرية جمالية التجاوب في الأدب، ترجمة: حميد لحمداني والجلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس، ص 30.

(9) انظر: عبد الرحمن الرحموني، مفهوم «الشاهد» وأهميته عند الجاحظ، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس (عدد خاص)، فاس، 1988، ص 260 ـ 263.

(10) هذا التصوُّر لا ينفك الجاحظ يؤكده ويُصرِّحُ به فكان يقول: «لأنَّ كلَّ من التقط كتاباً جامعاً، وباباً من أُمّهات العلم مجموعاً، كان له غنمه، وعلى مؤلفه غُرْمُه، وكان له نفعه، وعلى صاحبه كدُّه، مع تعرُّضه لمطاعن البُغاة، ولاعتراض المنافسين، ومع عرضه عقلَه المكدودَ على العقول الفرغة، ومعانيه على الجهابذة، وتحكيمه فيه المتأوّلين والحسدة». الحيوان، ج1، ص 10.

خطاب البخل: بنية السرد وآلية القراءة

يندرج كتاب البخلاء ضمن مشروع كبير كان الجاحظ يطمح إلى إنجازه، وهو ما يمكن أن نطلق عليه «خطاب الهامش» الذي يُقابل «خطاب المتن». لقد عكف الجاحظ على تتبع هذا الهامش وكشف سردياته، وتقديمه للقارئ الذي يَعرِفُ مسار كتابة الجاحظ وحدودها والآفاق التي تسعى إلى تعيينها.

يقول الجاحظ مُخاطباً القارئ:

«ذكرتَ ـ حفظَك الله ـ أنك قرأت كتابي في تصنيف حيل لصوص النهار وفي تفصيل حيل سُرّاق الليل، وأنّك سدّدت به كلّ خلَلٍ وحصّنت به كل عورة، وتقدّمت ـ بما أفادك من لطائف الخُدَع ونبّهك عليه من غرائب الحيل فيما عسى ألاّ يبلّغه كيدٌ ولا يجوز مكرٌ. وذكرت أنّ قدرَ نفعه عظيم وأنّ التقدّم في درسه واجب»(11).

إنَّ خطاب الجاحظ، في مقدمة كتاب البخلاء، يرتبط بعقدٍ سردي مُبرم مع القارئ المتمتع بحضور ثقافي منفصل عن مقاصد المؤلف، فإليه تُعزى عملية القراءة والتأويل التي تصدر عن سنن وأعراف ثقافيّة ترتهن بالزمن والبنية الثقافيّة المنجبة للمفاهيم(12).

لكنَّ الجاحظ يوهمنا أنّه مُتيقّنٌ من ردود القارئ التأويليّة واستجاباته الواقعيّة فكتابه الموسوم بـ **«تصنيف حيل لصوص النهار وفي تفصيل حيل سُرّاق الليل»** يقوم على توعية القارئ بحيل اللصوص النهاريين وحيل السرّاق الليليين بذكر تفصيلات سرديّاتهم ودخائل نفوسهم من أجل تسديد الخلل وتحصين العوار. فالقارئ محتاج إلى هذه السرديات ليقي نفسه من الوقوع في براثن اللصوص والسقوط في أحابيل السُرّاق. لكنْ ماذا لو كان القارئ نبيهاً وفطناً وغيرَ محتاجٍ لكتاب الجاحظ ووصايته؟ هل يجب عليه ألاّ يقرأ كتابه؟

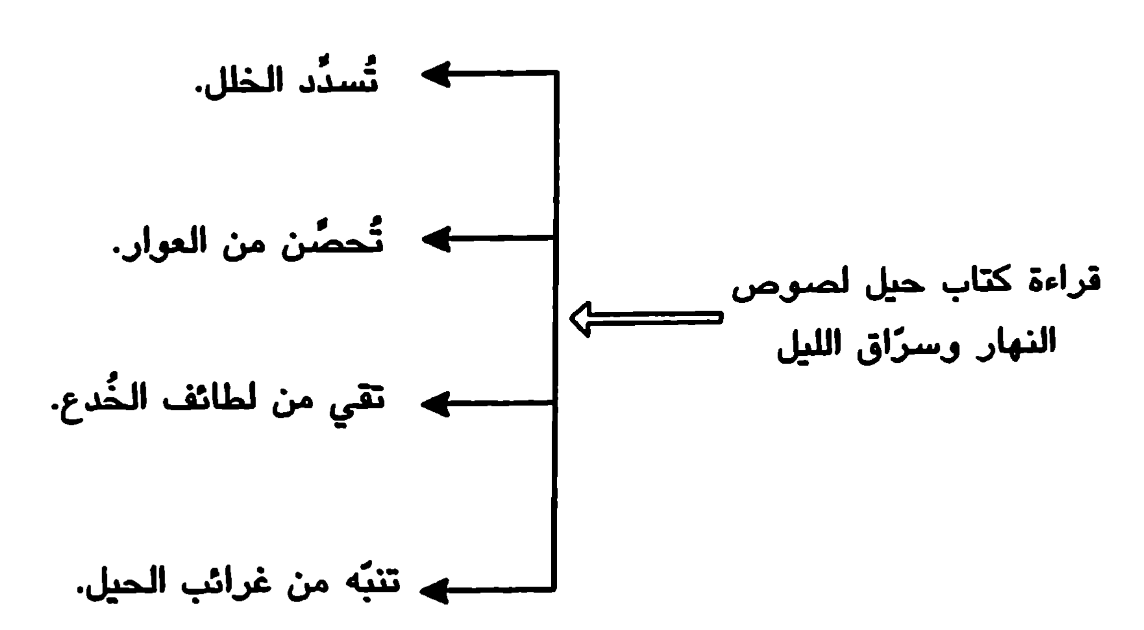
---

(11) البخلاء، ص 1.

(12) انظر: محمد الناصر العجيمي، «في «أسلوبية» الخطاب الساخر: تحليل «بخلاء» الجاحظ أنموذجاً»، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع 106 ـ 107، تصدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت ـ باريس، 1998، ص 119، 123.

إنَّ خطاب الجاحظ السرديَّ يقوم على تعالٍ واضح، فهو عندما يقدّم خطابه فإنّما يريد أنْ يدفع عن القارئ الجهلَ ويرفع عنه الغرارة ليكتسب بعدها النباهة والفطنة. بيان ذلك في المعجم الدلاليّ الذي يقوم عليه الخطاب الذي تشيع فيه مفرداتُ حقل دلاليّ واحد، هي: «**الخلل، العورة، الخُدع، الحيل، الكيد، المكر**»، وهي تنتظم في سياق قدحيّ، إذ إنَّ من تنطلي عليه هذه المعاني يكون غرًّا، وساذجاً.

فالجاحظ يريد أن يُزيح عن عيوننا الغشاوة التي لا تُرينا حقائق الأمور والمسائل، ليتولّى، بعينيه الجاحظتين، النظر نيابة عنّا. فمنطق الخطاب منطق وصاية ويقظة إذ يبدو الجاحظ طبيباً والقارئُ سليماً لدغته العقارب ونهشته الحيّات. وتتجلّى هذه الدلالة من النظر في بنية ضمائر الخطاب إذ تكرر ضمير المُخاطِب، العائد على الجاحظ، مرة واحدة في سياق التملُّك «كتابي»، في حين تكرر ضمير المُخاطَب تسع مرات ليبرز المُخاطَبُ في هيئة المحتاج إلى السرد بوصفه دواءً لكل داءٍ.



ولهذه المزايا سينكبُّ القارئُ على قراءة كتاب الجاحظ لإقراره بأن، «**قدر نفعه عظيم وأنَّ التقدُّم في درسه واجب**» .فالقارئ، حسب الجاحظ، مُستكين للسارد، ومستسلمٌ لسردياته النافعة، لكنَّ هذا الكلام لا يستقيم إلاّ بإقامة خطاب موازٍ لخطاب الجاحظ، وسوف يتأسّس هذا الخطاب على اعتبار خطاب الجاحظ مليئاً بالخدع والحيل السرديّة التي طالما حذر الجاحظ من الوقوع فيها والسقوط في شِراكها.

إنَّ قراءة خطاب الجاحظ قراءة سطحيّة لا تستقيم؛ إذ إنها ستُعطّل التداول الفعليّ، لذلك، يتعيّن علينا التماس قراءة تعتمد التدبّر ونصب الدلالات وإقامة الروابط اللسانيّة بين عناصر خطاب الجاحظ ومرجع القارئ الثقافي الذي لا يمكن إغفاله[13].

إنَّ خطاب البخلاء يقوم على نظامين دلاليين يدوران مع القراءة عدماً ووجوداً هما: الجدُّ والهزل اللذان يصبحان، آناء القراءة، بنيةً واحدةً تتجانس في الغايات وتختلف في الوظائف، فأمّا تجانس الغايات فذلك الذي يتحقق بمعرفة دوافع البخل وأحوال البخلاء، وأما اختلاف الوظائف فيكمن في وظيفة الهزل التي تضفي على القارئ إحساساً بالراحة وتمنحه الرغبة في الضحك[14]، ووظيفة الجدِّ التي تُتيح إصابة النفع والفائدة. لكنّ هذه القسمة ضيزى فهي تجعل الهزل هامشاً والجدّ متناً، فالهزل هو أشبه بالاستراحة السرديّة التي يتخفف فيها القارئُ من عناء الجد الذي يستدعي مداومة القراءة ومعاودة النظر ومراجعة الدلالة. إنَّ عقد السرد يوهم بهامشية الهزل وعدم جدواه مقارنة بالجد الذي يُعدُّ مناط الخطاب وحصول الدلالة.

سيقف الجاحظ من القارئ موقف المتفرّج، فبعد أن ذكر مُلحَ البخلاء واحتجاجاتهم، «**وكلّ ما حضره من أعاجيبهم وأعاجيب غيرهم**»[15]، سيترك القارئ في مواجهة شاملة مع النصوص ليميز الهزل من الجد والغثّ من السمين.

إنَّ تشديد الجاحظ على أعاجيب البخلاء وغيرهم رهانٌ سرديٌّ معلن، فعندما يحضر الفقهاء والأغنياء، والمعلمون، والخلفاء في سرديّات البخل والبخلاء فإنَّ ذلك يستدعي الانتباه والحذر، فالجاحظ يُخطّط لدفع القارئ إلى مناطق السرد

---

(13) امتدح الجاحظ الظنَّ المحمود الصائب المبني «على قَدْر الأسباب القويّة والضعيفة، والذي يتجلّى للعيون من الأمور المقرّبة، وعلى ما جرت عليه العادة والتجربة...». البرصان والعرجان والعميان والحولان، ص 6.

(14) يقول الجاحظ، على لسان القارئ: «... اذكر لي نوادر البخلاء واحتجاج الأشحّاء، وما يجوز من ذلك في باب الهزل وما يجوز منه في باب الجد؛ لأجعل الهزل مُستراحاً والراحة جماماً، فإنَّ للجدّ كداً يمنع من معاودته ولا بُدَّ لمن التمس نفعه من مراجعته». الجاحظ، البخلاء، ص 1.

(15) نفسه، ص 1.

المعتمة لـ **«يُبصِر بعقله البعيدَ الغامضَ»** ويتغاضى ببصره **«عن القريب الجليل»**[16].

وإذا كان الجاحظ يشرع في تحديد أهداف كتاب البخلاء المعلنة فإنه يضمر مقاصده الخفية، يقول الجاحظ:

«ولك في هذا الكتاب ثلاثة أشياء: تَبيّنُ حُجّةٍ طريفة، أو تعرُّف حيلةٍ لطيفةٍ، أو استفادة نادرةٍ عجيبةٍ. وأنت في ضحك منه إذا شئت وفي لهو إذا مللْتَ الجدّ»[17].

فهو يستبعد أن يتمكّن القارئ من تحصيل المقاصد كلها، فقد جعلها على التخيير الذي يدل عليه حرفُ العطف (أو) الدّالُ على وظيفة تنوّع المستويات السرديّة.

لكنَّ الجاحظ يدافع عن مستوى الضحك الذي يتضمنّه كتاب البخلاء، لإيهامنا بأنه كنز الكتاب ورأسه، لذلك يقوم باستحضار الشواهد المؤيدة ثم يأخذ بالدفاع عن البكاء وأهميته وضروراته ومنافعه[18].

وثمّة مستويات سرديّة محذوفة اقتضى حذفها الاحتراز من التعريض بأسماء بعض الناس وأسرارهم، كما أنَّ كتاب البخلاء ضمَّ أحاديث غير مشهورة، وهذا يدلُّ على تصرُّف الجاحظ بمادته السرديّة وإخضاعها لضوابطَ ثقافية تُجبره على الاحتراس والانتباه لئلا يُتيح لخصومه أدلةً تدينه[19].

الموارِبة السرديّة: زَيْفُ الكرم وأوهام الضيافة

يقيم الجاحظ خطاب البخل والبخلاء لنقد المفاهيم الثقافيّة التقليديّة التي امتدحت الكرم وباركت الكرماء وأغفلت دوافع كرمهم ومسوّغات سخائهم التي تقوم على تحقيق المجد وطلب الذِّكر. يقول الجاحظ: **«وكم قد رأينا من الأعراب مَنْ نزل برَبٌ صِرْمةٍ، فأتاه بلبنٍ وتمرٍ وحَيْسٍ وخبزٍ وسَمْنٍ سلاء، فبات ليلته ثمَّ**

(16) نفسه، ص 2.
(17) نفسه، ص 5.
(18) نفسه، ص 5، 6.
(19) نفسه، ص 7.

أصبح يهجوه: كيف لم ينحرْ له، وهو لا يعرفه، بعيراً من ذوده أو من صِرمته. ولو نحر هذا البائس لكلِّ كلبٍ مرَّ به بعيراً من مخافة لسانه لما دار الأسبوع إلاَّ وهو يتعرّض للسابلة يتكفَّفُ للناس، ويسألهم العُلَقَ»[20].

إنَّ منطق الكرم الثقافيّ يقتضي أن ينحر صاحب الصِّرْمَة لضيفه الأعرابي بعيراً ليتّقي شرَّ لسانه، وليظلَّ ذكرُ كرمه باقياً على الألسن بقاء الأيام[21]، لكنّ المنطق السرديّ يفضح المنطق الثقافيّ الذي يفرض على الناس الانصياع لمفاهيمه ليحصلوا على الاعتراف بخطاب السلطة الذي يبارك الممارسات والأفعال.

ويكشف السردُ طبيعة خطاب السلطة الذي يرزح تحته الأفراد ويحوّلهم إلى ضحايا، فالأعرابي الذي نزل عند صاحب الصِّرْمَة يعاني من أزمة ثقافيّة إذ إنَّ منظومة القيم تقتضي من صاحب الصِّرْمَة أنْ ينحرَ له بعيراً توكيداً على منزلته وحضوره الطاغي، أمّا إذا اقتصرت الضيافة على ما هو دون ذلك، فإنّها تُمثّل ازدراء بالضيف وتقليلاً من شأنه، مما يعني أنَّ منظومة قيم الثقافة العربية تُقيم وزناً رفيعاً للضيافة وتعدّها مجالاً لاختبار الكرم الذي قد لا تتوافر شروطه الموضوعية في بعض الأحيان[22].

كما أنَّ القيم الثقافيّة لا تلتفت إلى مصالح المُضيف الذي قد تكون عوائده شحيحةً، وحتى لو كانت كبيرة مثل صاحب الصِّرْمَة فهل يمكن له

---

(20) نفسه، ص 73.

(21) انظر: قصة الحارثي، البخلاء، ص 67.

(22) يبدو أنَّ الجاحظ كان يُعاني من مشكلة الشعور بالنقص حيال المفاهيم الثقافية التي تُعلي من شأن السخاء والغنى، فقد عاش حياته نهباً للصراعات والأزمات، إذ عاش طفولة قاسيةً ألجأته للعمل على شاطىء البصرة لتأمين حاجات أسرته، ثمّ انتقل للعمل عند الورّاقين ودخل معترك السياسة والسلطة والسعايات والمكائد وقبل وفاته كان يعيش ظرفاً إنسانياً قاسياً، فقد كان يعيش في منزل حقير وصغير، وكان يقول في ذلك:

لئن قُدِّمتْ قبلي رجالٌ فطالما مشيتُ على رِسلي فكنت المُقدَّما

ولكنَّ هذا الدهرَ تأتي صروفُه فَتَبْرِمُ منقوضاً وتَنْقُضُ مُبْرَما

محمد جاد المولى وآخرون، قصص العرب، ج3، منشورات المكتبة العصرية، بيروت د.ت.ط.

أن يظلَّ أسيراً لهذه المفاهيم الذي يؤدي الانصياع إليها إلى تكفُّف الناس وسؤالهم[23]؟

كما تكشف هذه السرديّة عن دلالة خطيرة، هي أنَّ الكرم ليس فعلاً حقيقيًا فهو يُطلب لنتيجته وهو هنا اتّقاء لسان الضيف (**دلالة المفعول لأجله: من مخافة لسانه**) الذي قد يكون غير مستحق للضيافة لوضاعته وخسّته، مما يعني أنَّ الضيافة والكرم إنما يكون للكبراء والكرام وهو أمر يدلُّ على أنَّ الثقافة العربية تقيم تمايزاً بين فئات الضيوف وما يستحقونه من ضيافة.

فالجاحظ يسجِّلُ موقفاً من الثقافة العربيّة التي **«تُزيِّنُ للذات الهلاك في سبيل الآخرين»**، فالمُضيف مُجبرٌ على بذل إمكاناته كلِّها حتى يظل مُسجَّلاً على ذمّة الكرماء، فالكرم يُنمّي الإحساس بالهوية والكينونة، وشأنه مثل باقي المفاهيم التي ابتدعتها الثقافة العربية (الفروسيّة، والإغارة، والسلب. . .) لتعترف بأفرادها الذين لا وجود لهم خارجها[24].

كما أنَّ الجاحظ، في بخلائه، يقف موقفاً نقديًا من مواقف القبيلة التي أبقت على مفاهيمها الثقافية بعد أنْ خرجت من الصحراء ودخلت الحواضر، فالكرم يقترن بالقبيلة والجماعة، وهي تعيش في الصحراء، التي لم تستطع مواجهة الواقع الجديد الذي كان يحتم عليها إعادة النظر في مفاهيمها لتكون قادرة على مواجهة العلاقات الجديدة[25]. فالبخل سياقٌ ثقافيٌّ يُجابه فيه الفرد ضراوة العيش الغاشم،

---

(23) لقد أثبت الشعر العربي مفاهيم الضيافة من خلال علاقته الاقترانية بالعبودية. فقال دعبل الخزاعي:

وإنّي لعبد الضيف من غير ذلّة ... وما فيَّ إلاَّ تلك من شيمة العبدِ

وقال حاتم الطائي:

وإني لعبد الضيف ما دام ثاوياً ... وما فيَّ إلاَّ تلك من شيمة العبدِ

وقال المقنّع الكندي:

وإني لعبد الضيف ما دام نازلاً ... وما فيَّ شيمةٌ غيرها تشبه العبدا

(24) انظر: عبد الكريم جويطي، **بخلاء الجاحظ ونهاية التاريخ**، ص 352.

(25) انظر: علاء الدين رمضان السيد، «صورة المجتمع العباسي في كتاب البخلاء»، **مجلة جذور**: فصلية تعنى بالتراث وقضاياه، يُصدرها النادي الأدبي الثقافي بجدة، السنة السابعة، 1424 هـ، م7، ع 14، ص 365 ـ 373.

والبخلاء هم إفراز النظام الاجتماعيّ الذي يُمجِّدُ المفاهيم الثقافيّة المركزيّة، لذلك يكره البخلاءُ الضيوف ليس **«لأنهم يعرضونهم لإتلاف المال»**، و **«يدفعونهم للثناء عليهم وتقديرهم»**[26] فحسب بل لأنهم يجعلونهم في أسفل السلّم الاجتماعيّ ولا يحرصون على الدفاع عن حقوقهم وامتيازاتهم[27].

إنَّ الجاحظ يتخذ من البخلاء قناعاً سرديًا لينفذ به إلى نقد مفاهيم الثقافة العربية المركزية، وأبنية المجتمع التي تسحق حقوق الطبقات السُّفلى، وتكتفي بالدفاع عن امتيازاتها ومصالحها. فالهامش هو المنطقة التي يبدأُ منها الجاحظ لخلخلة هذه الأنساق. وسرديّات البخلاء هي النظام الذي يصوغ فيه الجاحظ استعاراته، و **«خطاب البخل قطيعةٌ جذريّةٌ مع تاريخ كان يعتبر التضحية، وإيثار الآخر، والشرف، والثناء قيماً لا يرقى إليها الشك»**[28].

(26) عبد الكريم جويطي، بخلاء الجاحظ ونهاية التاريخ، ص 354.
(27) لا يمكنُ إغفال تجربة الشاعر المُقنّع الكندي مع قومه الذي عابوا عليه ديونه التي كان يبذلها في سبيل حمدهم.
(28) انظر: بخلاء الجاحظ ونهاية التاريخ، ص 355.

شخصيّات البخلاء: السرد والوظائف

يقوم الجاحظ، عبر ثنائية الهزل والجد باستخراج مواقف شخصياته المختلفة، إذ تكون في بعض الأحيان مُثيرة للضحك وفي بعضها الآخر مُثيرة للبكاء. ومن هذه الشخصيات شخصية أستاذه النظّام الذي يرد في أدب الجاحظ عامة، وفي البخلاء خاصة بعدة هيئات سرديّة[29]. وسوف يقتصر التحليل على هيئتين منفصلتين لشخصية واحدة لمعرفة مدى تباين مواقف هذه الشخصية[30].

*** الهيئة الأولى:**

النّص

«حدّثني أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار النظّام قال: قلتُ مرةً لجار كان لي، من أهل خراسان: أعرني مِقلاكم فإنّي أحتاج إليه. قال: قد كان لنا مِقلىً ولكنّه سُرق. فاستعرتُ من جار لي آخر. فلم يلبث الخُراسانيُ أن سَمِعَ نشيش اللحم في المقلى، وشمَّ الطّباهجِ، فقال لي، كالـمُغْضَب: ما في الأرض أعجبُ منك، لو كنت خبّرتني أنّك تُريده لِلحمٍ أو لشحمٍ لوجدتني أُسرِعُ إليك به، إنما خشيتك تريدُه للباقلّى، وحديد الـمِقلى يحترقُ إذا كان الذي يُقلى فيه ليس بدسم. وكيف لا أُعيرك إذا أردتَ الطّباهج، والمقلى بعد الرد من الطّباهج أحسنُ حالاً منه وهو في البيت»[31].

تقع هذه القصة في ثلاث طبقات سرديّة، **الطبقة الأولى:** المتمثلة في القصة التي جرت بين النظّام وجاره الخُراساني . **والطبقة الثانية:** المتمثلة في الحديث

---

(29) كان الجاحظ منحازاً إلى إبراهيم النظّام انحيازاً مطلقاً إذ يقول: «إنّه لولا مكانُ المتكلمين لهلكت العوامُ من جميع الأمم، ولولا مكانُ المعتزلة لهلكت العوامُ من جميع النّحل. فإنْ لم أقل، ولولا أصحاب إبراهيمَ وإبراهيمُ لهلكت العوامُ من المعتزلة، فإنّي أقول: إنّه قد أنهجَ بهم سُبُلاً، وفتقَ لهم أُموراً، واختصرَ لهم أبواباً ظهرتْ فيها المنفعة، وشملتهم بها النعمة» .الحيوان، ج4، ص 206.

(30) انظر: أحمد بن محمد بن امبيريك، صورة بخيل الجاحظ الفنية من خلال خصائص الأسلوب في كتاب البخلاء، مشروع النشر المشترك، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، والدار التونسية للنشر، 1986، ص 127.

(31) البخلاء، ص 23.

الذي جرى بين النظّام والجاحظ حول القصة . **والطبقة الثالثة**: المتمثّلة في تدوين القصة وتحويلها إلى خطاب سردي يقرأه الناس.

إنَّ الطبقتين الأوليين ليستا من اختصاص القارئ، لأنه ليس بمقدوره التيقن من مجريات أحداث كلِّ طبقة، ثم إنه ليس مُشاركاً فيهما ويفصله عنهما زمن طويل. بيد أنَّ الطبقة الثالثة هي التي تتيح للقارئ الالتحاق بالقصة في مستوى القراءة وإنتاج الدلالة.

يؤسس هذا الخطاب فكرة الضحك الناجمة عن موقف الخُراسانيُ الذي رفض إعارة مقلاه للنظّام بحجّة أنّه سُرق، أيّ أنَّ القصة تجعل سرقة المقلاة حدثاً سرديًا مركزيًا وهنا تحيل سرقة المقلاة على مستوىً سردي آخر يهجس النص به، وهو دوافع السرقة وأحوالها، التي تكشف عن مواقف اللصوص وحاجاتهم التي لا يستطيعون تحصيلها.

لكنّ سرقة المقلاة تُستثمرُ في القصة، إذ تمتد لتصبح علامة بالمفهوم اللسانيّ، بمعنى أنَّ المقلاة تُمثِّل تفاوتاً في الحاجات والأوضاع المعيشية التي يجسِّدها سماعُ الخُراسانيّ نشيشَ اللحم في المقلاة. فالخُراسانيُ، حسب القصة، كان يملك مقلاة لكنه لم يعطها للنظّام لعدم علمه بالشيء الذي سيُقلى فيها. وهي فكرة لا يؤيدها الخطاب الذي يُشدِّدُ على بِطْنَة الخُراسانيّ ورغبته في مشاركة النظّام اللحم المقلي، لكنَّ هذا التشديد يكشف، بالمقابل، عن الحيلة التي لجأ الخُراسانيُ إليها ليشارك النظّام الطعام، فقد احتال عليه سردياً وأخذ يدافع عن موانع إعارة المقلاة، فالخُراسانيُ كذب ثلاث مرات، **المرة الأولى**: عندما رفض إعارة مقلاته مُدّعياً سرقتها، **والثانية**: عندما سمع نشيش اللحم في المقلى وذهابه للنظّام ليسوِّغ له دوافعه في عدم إعارة المقلاة، **والثالثة**: عندما شارك النظّام أكل اللحم المقليّ.

إنَّ هذه القصة تتضمن عناصر سرديّة محذوفة لكنها تستقيم أثناء القراءة، فالتصاق البيوت، ومشاركة الخُراسانيّ النظّام طعامه، هي عناصر سرديّة قائمة بالقوة. إذ إنَّ شمَّ الطّباهجِ يدلُّ على أنَّ بيت الخُراسانيّ كان لصيقاً ببيت النظّام، كما أنَّ ردّ الخُراسانيّ على النظّام يدلّ على أنه كان واقفاً في بيته أثناء قلي اللحم.

لكنَّ القصة تُثبت عنصراً سرديًا مركزيًا يقوم الخطاب السردي بإخفائه

وتهميشه، وهذا العنصر هو: عدم امتلاك النظّام مقلاة، وطلبه من الخُراسانيّ إعارته المقلاة، ثم ذهابه إلى جارٍ آخر لإعارته المقلاة.

بيد أنَّ الخطاب لا يخفي هذا العنصر السردي لتحقيق وظيفةٍ تشويقيةٍ، وإنما للتحفُّظ على دلالاته، فالسرد يقيم حظراً على بعض الدلالات التي تتصادم مع المواقف الثقافية. وبمعنى آخر، فإنَّ هذه القصة تتضمَّن تنديداً بالظروف القاسية التي يحياها شيخ المعتزلة النظّام الذي لم يكن يملك أبسط أدوات الطهو.

مما يعني أنَّ هذه القصة تقيم في منطقة الهزل والجد، التي يمكن أن نطلق عليها «المضحكات المبكيات»، وهذا يدل على أنَّ الجاحظ يضع نصوصه في منطقة بينيّة حتى تُفلت من تأويل وحيد وقراءة تعسفية. فالاحتجاج الذي يطبع نصوص الجاحظ يحتاج مساحةً بينية تتحرَّك فيها العلامات دون أن تكون محددة الهوية[32].

* الهيئةُ الثانية

لا تعترف نصوص الجاحظ بالحدود والفواصل التي يفرضها تعدد كتبه، فكتبه لا تصمد في وجه النصوص، فهي نصٌّ واحدٌ[33]. فقد يطرح الجاحظ مسألةً في كتاب ثم يستكملها في كتاب آخر، وقد يعرض شخصية في حكاية ويأتي على بيان مواقفها في كتاب آخر.

وهيئة النظّام الثانية يوردها الجاحظ في كتاب الحيوان:

«وأخبرني أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار النظّام قال: جعتُ حتّى أكلت الطين،

---

(32) كان الجاحظ يميلُ إلى استخدام أسلوبَي الجد والهزل في الوقت نفسه، فقال: «إنَّ الكلام قد يكون في لفظ الجدّ، ومعناه الهزل، كما يكون في لفظ الهزل ومعناه الجد»؛ ذلك «أنَّ إفراز الجدّ من الهزل، وتمييز الهزل من الجد حتى لا يُؤتى بهذا في هذا، ولا بهذا في هذا لَنوعٌ من الخطر على المتكلّم البليغ، والقائل البيّن. ولو جرى على ذلك كان الاقتدار يُبطلُ الجدَّ الملزوم، والسعةُ تُضيِّقُ الغاية المبلوغة. ولـمّا كان البيان لا يكون بياناً، والبلاغة لا تصيرُ بلاغةً إلاَّ بأنْ يكون المتكلِّمُ آخذاً في كلِّ وادٍ، قادحاً بكلِ زناد، مُسْتَظْهِراً بكلِّ عتاد وجبَ أنْ يدخلَ الهزلُ في الجدِّ إمتاعاً واستمتاعاً، ويدخل الجدُّ امتداداً واتِّساعاً». مثالب الوزيرين: أخلاق الصاحب ابن عباد وابن العميد، ص 290.

(33) هذه العبارة من وحي القرطبيِّ صاحب التفسير المشهور بـ «الجامع لأحكام القرآن»، الذي قال في أحد مواضع تفسيره «القرآن الكريم كالسورة الواحدة».

وما صِرت إلى ذلك حتّى قلبت قلبي(*) أتذكّر: هلْ بها رجلٌ أصيبُ عنده غداءً أو عشاء، فما قدرت عليه. وكان عليَّ جُبّةٌ وقميصان، فنزعتُ القميصَ الأسفلَ فبعته بدريهمات، وقصدتُ إلى فُرضَةِ الأهواز، أريد قصبة الأهواز، وما أعرف بها أحدًا. وما كان ذلك إلاّ شيئاً أخرجه الضَّجَرُ وبعضُ التعرُّض. فوافيتُ الفُرضةَ فلم أُصِبْ فيها سفينة، فتطيَّرت مِن ذلك. ثم إنّي رأيت سفينةً في صدرها خَرقٌ وهَشْمٌ فتطيرتُ من ذلك أيضاً، وإذا فيها حمولة، فقلت للملاّح: تحملني؟ قال: نعم قلت: ما اسمك؟ قال داوداذ، وهو بالفارسية الشيطان، فتطيَّرت من ذلك. ثم ركبت معه، تصكّ الشّمال وجهي، وتُثير بالليل الصَّقيعَ على رأسي. فلمّا قرُبنا من الفرْضة صِحت: يا حمّال! ومعي لحافٌ لي سَمَلٌ، ومضْربة خلق، وبعضُ ما لا بُدَّ لمثلي منه. فكان أوّل حمّال أجابني أعور فقلتُ لبقّار كان واقفاً: بكم تكري ثورَك هذا إلى الخان؟ فلما أدناه من متاعي إذا الثّورُ أعضَبُ القرن، فازددتُ طيرة إلى طيرَة، فقلت في نفسي: الرّجوع أسلمُ لي. ثم ذكرتُ حاجتي إلى أكل الطين فقلت: ومن لي بالموت؟! فلما صرتُ في الخان وأنا جالس فيه، ومتاعي بينَ يديَّ وأنا أقول: إن أنا خَلَّفتُه في الخانِ وليس عنده من يحفظُه فُشّ البابُ(**) وسرق؛ وإن جلست أحفظُه لم يكن لمجيئي إلى الأهواز وجه. فبينا أنا جالس إذ سمعت الباب، قلتُ: من هذا عافاك الله تعالى؟ قال: رجلٌ يريدُك، قلت: ومن أنا؟ قال: أنت إبراهيم. فقلتُ: ومَن إبراهيم؟ قال: إبراهيم النظّام. قلت: هذا خناق، أو عدوٌّ، أو رسولُ سلطان! ثم إني تحاملتُ وفتحتُ البابَ، فقال: أرْسَلني إليكَ إبراهيم بن عبد العزيز ويقول:

نحنُ وإن كُنّا اختلفنا في بعضِ المقالة، فإنّا قد نرجِعُ بعد ذلك إلى حقوق الأخلاق والحريّة. وقد رأيتك حينَ مررتَ بي على حال كرهتُها منك، وما عرفتُك حتّى خبّرني عنك بعضُ من كان معي وقال: ينبغي أن يكونَ قد نزَعَتْ بك حاجة. فإنْ شئتَ فأقِمْ بمكانك شهراً أو شهرين، فعسى أن نبعثَ إليكَ ببعضِ ما يكفيك

(*) أي فكّرت كثيراً، والقلب: العقل. والجملة تتضمّن كناية عن صفة عدم وجود الصاحب الوفي والأخ والصادق.

(**) أي فُتِح دون مفتاح.

زمناً مِن دهرك. وإنْ اشتهيتَ الرُّجوع فهذه ثلاثون مثقالاً، فخذْها وانصرف، وأنتَ أحقُّ من عَذَرَ.

قال: فهجم والله عليَّ أمرٌ كاد ينقضني. أما واحِدَةٌ: فأنّي لم أكن ملكتُ قبلَ ذلك ثلاثينَ ديناراً في جميع دهري. والثانية: أنّه لم يطل مقامي وغيبي عن وطني، وعن أصحابي الذين هم على حال أشكل بي وأفهَمُ عنّي. والثالثة: ما بيّن لي من أنّ الطيرة باطل؛ وذلك أنّه قد تتابع عليَّ منها ضروبٌ، والواحدة منها كانت عندَهُمْ مُعْطِبة.

قال: وعلى مثل ذلك الاشتقاق يعمَلُ الذين يعبّرون الرُّؤيا»[(34)].

إطار النص الموضوعي

يندرجُ هذا النصّ ضمن «**باب القول في الغربان**» الذي أفرده الجاحظ للوقوف على الغربان وأخبارها وغرائبها ودلالاتها في الثقافة والتفسير العربيين مُتخيِّراً اللطائف والأخبار والأحاديث الدّالّة، ثمّ يُعرّجُ على التّطيُّرِ ودلالاته في المخيال العربي ليقفَ على بعض القصص والأخبار التي خلّدتها الذاكرة الجمعية مثل: قصة النابغة مع زبّان بن سيّار، وقصة عبد الله بن الزبير مع يزيد بن معاوية. مما يعني أنّ الجاحظ يوردُ قصة النظام الموسومة بـ «النظّام وعدم إيمانه بالطيرة» ضمن سياق موضوعي يعرض مواقف العرب من الإيمان بالطيرة وتكذيبها.

لكنّ هذا السياق الموضوعي مجرّد ذريعة يتخذها الجاحظ لإدراج القصة التي لا تستقيم مع موضوع الباب الـمُدرجة فيه، ولا يعني ذلك أنّ هناك خللاً سرديًّا أو منهجيًّا في تنظيم مواد الباب بل يرتبط الأمرُ بسياق التحايل الذي يوجّه كتابة الجاحظ الذي لا يستطيع التصريح بمواقفه السرديّة تصريحاً علنيًّا مما يضطره إلى التّحايل على مؤسسة الرقابة التي قد تكون أشخاصاً أو اتجاهات فقهيّة أو فرقة من الفرق الإسلاميّة وتكنُّ للجاحظ موقفاً عدائيًّا.

فالجاحظ يحاول لإبطال أثر هذه القصّة السرديّة إيرادها في سياقٍ موضوعيٍّ

---

(34) **الحيوان**، ج 3، ص 451 ـ 453.

يضمنُ حياده الشخصي، ويجعلها مرتبطة بقراءة تقليديّة تحتفل بالغرائبيّ الذي تتضمنه مواضيع الباب، كما أنَّ هذا الأسلوب الجاحظيّ يُبرز قدرتَه على الإفلات من مؤسسة البلاغة الرسميّة وملاحقتها[35].

تحليل السرد

* المُلاحقة والجوع

يتّخذ النظّام في هذه القصة هيئة الملاحق والطريد الذي تحدق، في وجهه، النهاية المأساوية. وينفتح المشهد السردي على الجوع وأكلِ الطين اللذين يمثّلان علامة لسانية مكتملة الأبعاد، فالجوع، في هذه القصة، لا يُمثّل حاجة النظّام للطعام فحسب وإنما يُجسّد حالة الحصار التي يعيشها النظّام الذي لم يكن بإمكانه التنقُّل بحرية طبيعية للحصول على طعامه أو ما يسدُّ رمقه.

وإذا كان الطين شكلَ الأكل الختامي فإنَّ الخطاب يحيل على أشياء أخرى تمّ أكلها قبل الطين إذ إنَّ جملة: **«جعتُ حتّى أكلت الطين»** تدلُّ على **«المأكولات»** الأخرى التي لاذ بها النظّام ليواجه جوعه وأصناف المأكولات الأخرى ليست ظاهرة في نص القصة لكنَّ عناصر السرد تُخبر عنها، فالنظّام لم يصل إلى مرحلة أكل الطين إلاّ بعد أنْ يَئس من وجود رجال يركن إليهم ويميل عليهم ليصيب غداءً أو عشاءً. يقول السارد: **«وما صِرت إلى ذلك حتّى قلبت قلبي أتذكَّر: هلْ بها رجلٌ أصيبُ عنده غداءً أو عشاء، فما قدرت عليه»**.

إنَّ تكرر (حتّى) الدالة على الغائية مرتين يكشف حجم المعاناة التي واجهها النظّام الذي لم يجد صديقاً أو أخاً يطعمه ويلجأُ إليه إذ إنّه كان يعيش حياة تخفٍ

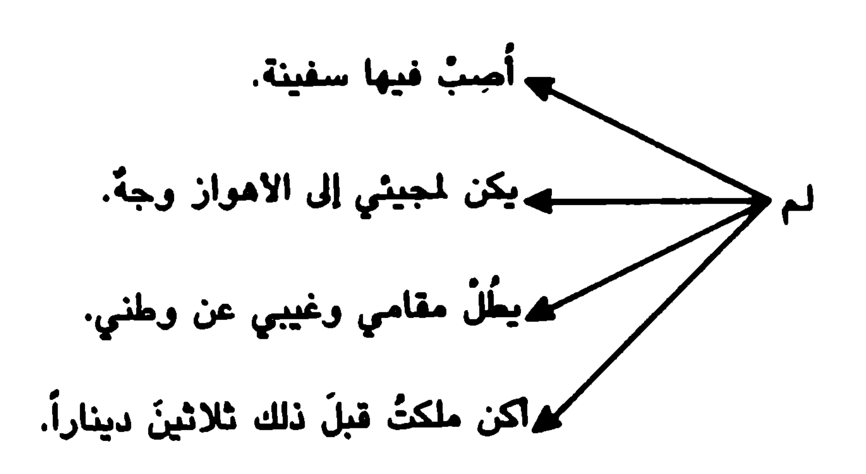
---

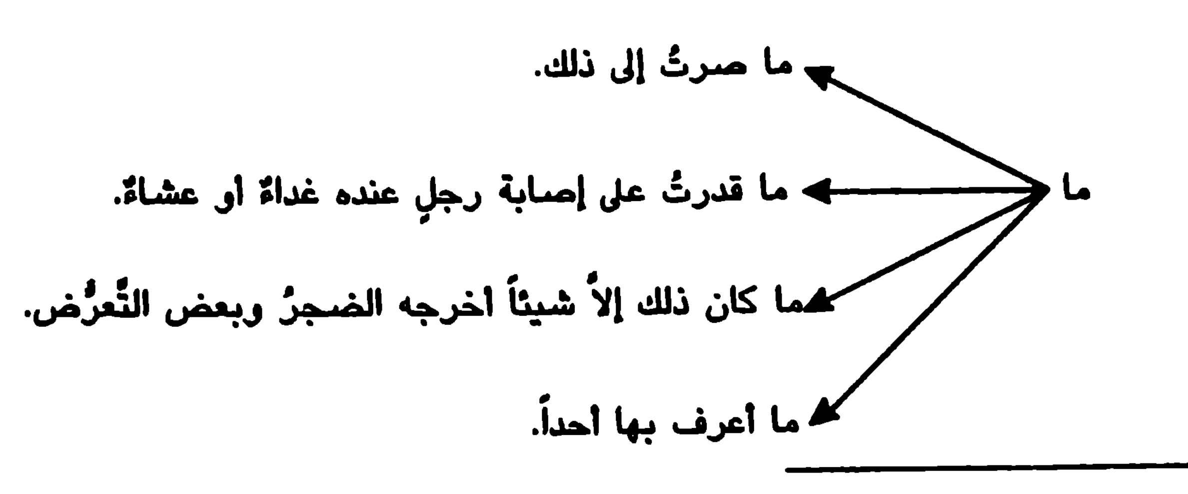
(35) كان الكتّاب يبتكرون طرائق في التخفّي والتنكّر خلف الكتابة، يقول عبد الفتاح كيليطو: **«فالجاحظ يختفي كعادته وراء أشخاص ينسب إليهم القول في سياق جدالي؛ إنّه حاضرٌ غائب يُوزّع الخطاب بين ممثلين لهذا الرأي أو ذاك، ويضنّ فيما يخصّه بالكلام، فلا يقوم بدور الحكم ولا يقول القول الفصل. وحتى عندما يتحدّث بضمير المتكلّم، باسمه الخاص، فإنّ رأيه لا يتمتع مبدئياً بأيّة مزية أو أفضلية، لكونه يتجاور مع آراء أخرى مضادة أو مختلفة. إنّه كاتب يبدو بلا موقع وبلا مأوى»** .لن تتكلم لغتي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2002، ص 38.

وهذه النتيجة ضمنية، ذلك أنّ هذه الحالة أوصلته إلى أكل الطين. أمّا المأكولات الأخرى التي اضطر النظّام إلى أكلها فهي ليست طعاماً إنسانيًا إذ إنّ حالة الجوع القاسي تفرض على الإنسان أن يأكل الزواحف والحشرات وأوراق الشجر، لكنّ حضور الطين يصوّر حجم الملاحقة التي أورثت النظّام علّةً عانى منها كثيراً، فقد **«قيل للنظّام في علّته: ما تشتهي؟ قال: أشتهي أنْ أشتهي»**(36).

*** دلالات النفي**

وتحتل أدوات النفي الحرفية حيّزاً دلاليًا كبيراً يصوّر الوضع القاسي الذي واجه النظّام إذ تكرّر حرف النفي (ما) أربع مرات في المواضع الآتية: **«ما صِرت إلى ذلك، ما قدرت عليه، ما كان ذلك إلاّ شيئاً، ما أعرفُ بها أحداً»**، وتكرر حرف النفي (لم) أربع مرات في المواضع الآتية: **«فلم أُصِبْ فيها سفينة، لم يكن لمجيئي إلى الأهواز وجه، لم أكن ملكتُ قبلَ ذلك ثلاثينَ ديناراً، لم يطل مقامي وغيبي عن وطني»**. فالنفي يُجسّد حالة العدم التي عاشها النظّام في البصرة حيث كان ملاحقاً وفي قصبة الأهواز حيث كان طريداً.





(36) البصائر والذخائر، ج1، ص 198.

* جُـبَّة النَّظّام والشيطان

وتجسّد ممتلكات النظّام حالة الفقر المدقع الذي واجهه فهو لم يكن يمتلك إلاّ جُبَّةً وقميصين اضطر لبيع أحدهما ليتسنّى له الهرب من ملاحقيه الذين يتربصون به ويتحيّنون فرصة القبض عليه. وسوف يكونُ الهربُ إلى قصبة الأهواز ملاذ النظّام الوحيد الذي يقيه من ضجر التخفي ورهبة الملاحقة. بيد أنَّ هذا الخيار زاد الإحساس بالمأساة تعقيداً إذ إنَّ النظّام لم يجد سفينة تقلُّه إلى قصبة الأهواز وهنا يحضر الخوف، إذ يتسارع الإحساس باقتراب النهاية المأساوية التي تجلّت في السفينة المخروقة والمهشّمة. إنَّ توالي علامات التطيُّر تكشف عن حظُّ النظّام العاثر، الأمر الذي يُفاقِم شعوره بالمأساة واقتراب النهاية. فالنظّام قام بتأويل السفينة المخروقة والمهشّمة واسم الملاّح الدال على الشيطان الأمر الذي أدّى إلى مُفاقمة شعوره بالخيبة.

* دلالات المكان

يمثّلُ المكان في هذه القصة علامة لسانيّة دالّة، إذ إنَّ النَّظّام تنقّل من البصرة إلى قصبة الأهواز مارًّا بفرضة الأهواز مستخدماً وسائط تنقُّلٍ أعانته على الحركة. ويمكن تقسيم الأمكنة إلى ثلاثة أقسام:

1. **البصرة**: وكان فيها النظّام متخفّياً عن ملاحقيه ويستدعي التخفي إجراءات وقائية واحتياطات أمنية دقيقة. وحسب إشارات النص فإنّ النظّام كان عاجزاً عن التنقُّلِ والحركة، إضافة إلى انفضاض أصحابه من حوله ذلك أنَّ من يحاول الاتصال به سَيُعرِّضُ نفسه للخطر. فالنظام عاش وحيداً في حجرة قميئة؛ حتى يُفلت من الرقابة الصارمة التي يفرضها مُلاحقوه. وسوف تحتم عليه الإجراءات الوقائية أنْ يبذل أقصى طاقة في التخفي فعليه ألاّ يخرج من حجرته، وأنْ يظل حبيساً فيها؛ لئلا ينكشف أمره. وضمن دائرة الاحتراس عليه أنْ يقلل من طعامه حتى يكفيه مدة طويلة، لكنَّ مدة التخفي كانت طويلة جداً الأمر الذي أدّى إلى نفاد طعامه مما اضطره إلى أكل الزواحف، والحشرات، والطين[37]. ليس هذا فحسب بل إنَّ الـمُلاحقة دفعت النظّام إلى

(37) لعلَّ سردية المقاتلين الفلسطينيين، في اجتياح بيروت عام 1982م، وحصارهم في =

بيع قميصه بدريهمات ليتسنَّى له الهرب إلى فرضة الأهواز مما يعني أنَّه لم يكن يملك أي نقود.

2. **فُرضة الأهواز**: وهي معبرُ النظّام إلى قصبة الأهواز وقد سبب هذا المكان، للنظّام، أزمةً وجودية جعلته يتمنى لو أنه ظلَّ متخفِّياً في البصرة، إذْ إنَّه لم يُصبْ، باديَ الأمر، سفينة تقلُّه إلى قصبة الأهواز، ثمَّ رأى سفينة في صدرها خرقٌ وهشمٌ ولـمّا كان مضطراً للهرب فقد استقلَّها مما يعني أنَّه آثر مواجهة خطر الغرق على أنْ يبقى مُلاحقاً. ليس هذا فحسب بل إنَّ الجملة الظرفيّة «**إذا فيها حمولةٌ**» تدلُّ على أنّ السفينة ليست مخصصة للركاب وإنما للبضائع الأمر الذي يصوِّر وضع الركوب غير المناسب، فقد أمضى النَّظّامُ رحلته على سطح السفينة وهو عارٍ إلاَّ من لحافه السَّمَلِ. وتُجسِّدُ بنية الحال الكائنة في قول السارد: «**ثمّ ركبتُ معه تصكُّ الشمال وجهي، وتُثيرُ بالليل الصقيع على رأسي**» مشهداً مأساويًا أمضاه النظّام طيلة مدة الرحلة التي لا يُمكنُ تقديرها. وينضاف إلى ذلك اسم الـملاّح الذي يعني الشيطان، وهنا يكشف الاسم عن دلالة مهمة وهي أنَّ النظّام قبل أنْ يجعل مصيره في يديِ الشيطان على أنْ يجعله في يدي ملاحقيه، فالشيطان أكثر رأفةً منهم.

3. **قصبة الأهواز**: يبدأ هذا المكان من نزول النظّام عن سطح السفينة وهو يحمل أمتعته المتواضعة وهي: اللحاف السمل، والمُضَرَّبة الخلق، وأشياء بسيطة أخرى. وإذا كان ملاّحُ السفينة شيطاناً فإنَّ حمّال الأمتعة أعور. وإذا كانت السفينة مخروقة ومهشَّمةً فإنَّ ثور الحمّال أعضبُ القرن.

= كنيسة المهد عام 2002/ 2003م تُمثِّلُ شواهدَ قريبةً على هذه المأساة. فقد دفع حصار بيروت، الذي فرضه جيش العدو الصهيوني، المقاتلين الفلسطينيين إلى أكل القطط والكلاب. ودفع حصار كنيسة المهد في مدينة بيت لحم الفلسطينية المحاصرين إلى أكل أوراق الشجر المتساقط عبر نوافذ الكنيسة، وشرب البول وماء الكنيسة الآسن جراء فرض الحصار الكامل ومحاصرة الكنيسة عسكرياً مدة زمنية طويلة.

الملاّح ← شيطان

الحمّال ← أعور

السفينة ← مخروقة ومهشّمة

الثور ← أعضبُ القرن

إنّ هذه العلامات هي عبارة عن نذور النهاية، فلا ملاذ للنظّام فالنهاية تتربّصُ به. فعندما رأى النظّامُ نذور النهاية راودته نفسه بالرجوع إلى البصرة إذْ إنّ هدفه في الرحلة لم يتحقق، فقد كان يطمح إلى العثور على حياة آمنة ومستقرة تُبْعِدُ عنه شرَّ الملاحقة وويلات التّخفّي لكنَّه فوجئ بأنَّ الخطرَ يواجهه أينما حلَّ وارتحل. ومع ذلك سيقبلُ النظّامُ الإقامة وسط علامات تُنْذِرُ بالخطر بدل الرجوع إلى البصرة حيث لا يوجد أمامه إلاّ أكل الطين.

أمّا الخان فهو محلُّ إقامة النظّام في قصبة الأهواز حيث يداهمه شعور بالخوف من السُّرّاق سيضطره للبقاء في الخان حتى لا تُسرق أمتعته. لكنّ الاضطرار للبقاء سيجعل النظّام في مواجهة الفاقة والجوع؛ لأنّ سبب مجيئه من الأهواز ليس طلب الأمن والهرب من الملاحقين الذين يتربّصون به فحسب وإنّما من أجل البحث عن عمل ينتفع به.

* **سطوة المواجهة**

تصوِّرُ هذه الوحدة السرديّة شعور النظّام بالخوف من المواجهة عبر حوار درامي Dramatic Monologue يعرض دون وساطة سرديّة ما تشعرُ به الشخصية وما تتصوّره من مخاوف أو رغبات أو أحلام أو حاجات[38].

يبدأ الحوار الداخلي Monologue عندما يُقرع باب الخان الذي نزل به النظّام، وحسب مؤشرات النصّ فإنّه لم يمضِ وقت على نزول النظّام بالخان فقد كان مُراقَباً من قبل ملاحقيه طيلة سفره من البصرة.

إنّ قرع الباب يجسّدُ علامة هلاكية فالنظّام غريب على قصبة الأهواز ولا

(38) جيرالد برنس، **المصطلح السردي**، 68.

يوجد بها من يعرفه، وسوف تتفاقم مشاعر المواجهة عندما يجري الحوار بينه وبين قارع الباب الذي يكشف عن معرفة قارع الباب للنظّام معرفة دقيقة وذلك عندما أخبره عن اسمه كاملاً فقال: **«إبراهيم النظّام»**. وإذا كان ذكر الاسم دالاً على معرفة قارع الباب بالنظّام فإنّها تدلُّ، عند النظّام على الهلاك وذلك عندما قال: **«هذا خناقٌ، أو عدوٌّ، أو رسول سلطان»**. إنّ الاحتمالات التي افترضها النظّام تدلُّ على فداحة الخيارات التي تواجهه، وتدلُّ على محور الاختيارات المعجميّ الذي يصبح جزءاً من تفكير المرء في وقت معين.

وسوف يكون فتح الباب دلالة على المواجهة الشاملة مع الخيارات القاسية التي رجح منها احتمالٌ واحد هو أنّ قارع الباب رسول سلطان ظلّ يتعقّبُ النظّام حتى في ملاذه البائس. لكنّ هذا الرسول لم يحمل للنظّام تهديداً أو وعيداً بل إنّه يحمل رسالة عفو صادرة عن «السلطان» الذي يملك سلطتي العفو والتهديد وهو إبراهيم بن عبد العزيز ونصُّها:

«نحن وإنْ كنّا اختلفنا في بعض المقالة، فإنّا قد نرجع بعد ذلك إلى حقوق الأخلاق والحريّة. وقد رأيتك حينَ مررتَ بي على حال كرهتها منك، وما عرفتكَ حتى خبّرني بعض من كان يُقيم معي وقال: ينبغي أنْ يكون قد نزعت بك حاجة. فإنْ شئت فأقم بمكانك شهراً أو شهرين، فعسى أنْ نبعث إليك ببعض ما يكفيك زمناً من دهركَ. وإنْ اشتهيت الرُّجوع فهذه ثلاثون مثقالاً، فخذها وانصرفْ، وأنت أحقُّ من عذر».

إنّ الاختلاف مع السلطة يُجبرُ المثقّفَ على التخفّي وأكل الطين والهرب، وسوف تكون السلطة قادرة على التراجع عن قراراتها مع هذه الفئة من الناس بحيث تفرض عليهم واقعاً بائساً أو أنْ ترجع **«إلى حقوق الأخلاق والحريّة»** عبر منطق لا يحتكم إلى أدنى درجات العدل. فالسلطة هي صاحبة القرار في العقوبة والعفو وفي كلتا الحالتين فإنّه لا يوجد ضوابط تنظّمُ طبيعة سنّ هذه القرارات والتشريعات فتصبحُ حياة الأفراد عرضةً للعبث والمصادفة؛ لأنّ السلطة، وحدها، القادرة على تفعيل حقوق الأخلاق والحرية واستخدامها في الزمان والمكان الملائمين.

وإزاء هذه الهبة العظيمة التي تكاد تشبه المعجزة الإلٰهية فإنّ النظّام ستنهار

قواه، إذ إنّه لم يكن يتوقّع أنْ يحظى بالعفو فالرجل كان مُتيقِّناً من نهايته المأساويّة. لذلك سيقبلُ عرض رسول السلطان ويأخذ الثلاثين مثقالاً وهو الذي لم يملك في حياته كلها ثلاثين ديناراً. كما أنَّ العفو كان للنظّام حدثاً استثنائيًّا إذْ إنَّ أصحابه ذوي المواقف المتشابهة ما يزالون يعانون ويلات الملاحقة و لعنات التخفّي.

إنَّ هذا التأويل الدلالي يكشف عن إمكانات النص العميقة التي لا يُثبتُها «بابُ القول في الغربان» أو القول في التطيّر، فالجاحظ يدفع نصوصه للقارئ ليستخرج دلالاتها فإنْ أفلح نجا وفاز وإنْ أخفق فمصيره مصير طرفة بن العبد الذي لم تراوده فكرة قراءة الكتاب الذي كان يحمل قرار موته. فالنص هو مناط الدلالات ومحور العلامات التي تُبْقي النص مشرعاً على التأويل[39].

(39) أمبرتو إيكو، الأثر المفتوح، ترجمة: عبد الرحمن بو علي، دار الحوار، اللاذقية، ط2، 2001، ص 23 ـ 25.

المبحث الثاني
سيرة الصداقة السرديّة:
الخطاب السردي في رسالة الصداقة والصديق

كانت الحياةُ البغداديّةُ، في النّصف الثاني من القرن الرابع، تقوم على التفاوت الطبقيّ، والاقتصاديّ، والاجتماعيّ، فقد كانت الطبقة الحاكمة والمتنفّذةُ تتمتع بالعيش المترف، والامتيازات الواسعة، إذ قامت هذه الفئة، فئةُ الأمراء، والوزراء، بالاستيلاء على مقدرات الدولة، ورقاب العباد، الأمر الذي أدّى إلى حدوث شرخ في البنى الاجتماعية، نجم عنه تأجيج الصراع بين السُنّة والشيعة، وحصول حوادث قتل ونهب أدّت إلى انعدام الأمن، وتراجع القيم الإنسانيّة، واختلال موازين العلاقات بين جميع الفئات. ولم يسلم من هذه الحالة العلماء والمثقفون، فقد كان لِزاماً على كلّ عالمٍ أن يلتحق بالسلطة، بأن يتّصل بأميرٍ أو وزيرٍ، ليس هذا فحسب، بل كان ينبغي على العالم أن يُريق ماء وجهه حتى يحصل على أدنى حقوقه ليتسنّى له العيش بمستوى طبيعي. ويصوّر التوحيدي، الحيّز الضيّق الذي كان متاحاً للعلماء، فقد اتّصل التوحيدي بالصاحب بن عبّاد ظنّاً منه أنَّ الصاحب الوزير الكاتب يقدر على إنصافه، فما كان من الصاحب إلاّ أن أوكل للتوحيدي مهمة نسخ رسائله بدعوى أنّها مطلوبة في خراسان. وما كان من التوحيدي إلاّ أن أبدى امتعاضه لهذا العمل الوضيع، بل إنّه ذهب ينقد رسائل الصاحب ويحطُّ من قدرها [40].

وكان التوحيدي دائم الشكوى والتذمّر من الناس ومخالطتهم وسوء تعاملهم. وكان يشكو لأبي علي مسكويه الذي قال له ذات مرة:

«وبعد: فإنّي أرى لك إذا أحببت معايشة الناس ومخالطتهم، وآثرت لذّةَ

(40) انظر: الحبيب شبيل، المجتمع والرؤية: قراءة نصية في الإمتاع والمؤانسة لأبي حيّان التوحيدي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993، ص 40 ـ 43.

العمر وطيب الحياة، أنْ تُسامح أخاك، وتُغالط فيه نفسك، حتى تُغضي له عن كلّ حقٍّ لك، وترى له عليك ما لا يراه لنفسه، وأن تأخذ بأدب بشّار[41] فإنّه نعم الأدب، وموعظة النابغة فنعمت الموعظة، ولا تعوّد عشيرك، وجليسك استماع شكواك فيأنس به، ثم لا يُشكيك، ولا تُكثر عليه العتب فيألفه ثم لا يُعْتِبك»[42].

ويُرجِعُ أحد الدارسين أسباب تذمّر التوحيدي وشكواه إلى الحزن العميق الذي غلّف مشاعره، والقلق الدائم الذي انتابه جرّاء الواقع المرير. إنها النفس الشفافة التي تضطرب بسقوط القيم الإنسانيّة[43]؛ فعندما تتراجع النزعة العقلانية تُصبحُ الفرصة متاحة لصعود القيم اللاإنسانية حيث يسود الفكر الظلاميّ، وقيم الفوضى، والاضطراب، والصراع[44].

ونتيجة هذه الحالة القاسية طفق التوحيدي يتنقل طلباً للرزق أو سعياً للمعرفة، وفي هذا الجانب تتكشف في التوحيدي نزعته التحررية؛ إذ إنّه لم يكوّن عائلة تقيّده، وتحدّ من جموحه. كما أنّ هذه النزعة جعلته أكثر جرأةً وحدّةً، واعتداداً بالنفس، الأمر الذي خلق من التوحيدي إنساناً ساخطاً على المجتمع، فقد تعرّض لفئات المجتمع كلّها بالنقد، حتى إنّه كان يعرِّضُ بذوي المناصب الرفيعة[45].

أمّا أسباب نقمة التوحيدي على الجميع فتعود إلى إحساسه بالتضخُّم والتعالي، فقد بدا نرجسيًّا، ومترفعاً[46]. ولـ «أرستقراطيته الذهنية»، ونقده عقائدَ

---

(41) إشارة لقول بشار بن برد:

إذا كنت في كل الأمور مُعاتباً ... صديقك لم تلقَ الذي تعاتبُهْ
فعش واحداً أو صِلْ أخاك فإنّه ... مُقارف ذنب مرّة ومجانبُهْ
إذا أنت لم تشرب مراراً على القذى ... ظمئت وأيّ الناس تصفو مشاربُهْ

(42) الهوامل والشوامل، ص 2.

(43) انظر: محمد الشيخ، أبو حيان التوحيدي: رأيه في الإعجاز وأثره في الأدب والنقد، الدار العربية للكتاب، تونس - ليبيا، 1983، ج1، ص 200.

(44) انظر: : محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1997، ص 14، 41.

(45) انظر: محمد الشيخ، أبو حيان التوحيدي...، ص 201.

(46) انظر: جمال الغيطاني، خلاصة التوحيدي: مختارات من نثر التوحيدي، المجلس الثقافي الأعلى، القاهرة، 1995، ص 8.

العامّة وسِيَرَ علمائها وكبرائها أخفقَ التوحيدي في استمالة هذه الشريحة الاجتماعيّة، وقد أدّى ذلك إلى تثوير الجميع، وتأليب «. . . **الخاصّة والعامّة ضده بمسلكه تجاههم ثم بمسلكه في الحياة بوجه عام. فهو قد نصّب من نفسه قاضياً يحكم الوزراء، وينقد العلماء والأدباء ويهاجم الأغنياء، ويحتقر الأغلبيّة من العامة ويكشف جشع الشعراء ويُناصب المتكلمين العداء ويعيب جهل الفقهاء ويصف الشيعة بالتّطرف والادّعاء. فلم يترك فرقة من الفرق، أو طائفةً أو طبقةً من طبقات المجتمع إلاّ كشف عن مساوئها، وجسّمها، وأبان ما بها من زيفٍ وجرّحها، حتى وضع العصر كلّه في قفص الاتّهام، حتى انتهى به الأمر إلى إدانة الإنسان بوجهٍ عام**»[47].

التوحيدي ونقد الأخلاق

كان من نتائج شعور التوحيدي بالإخفاق نقدُه العلاقات الإنسانيّة التي تدهورت نتيجة سيادة الظلم والفوضى، ولأنَّ الإنسان عاجزٌ عن تلافي هذه العوارض، فقد أخذ التوحيدي يندد بالعلاقات الإنسانيّة التي لا تقدر على رأب الانكسارات التي تحدث في المجتمع. وحول هذه النقطة تحديداً، نقطة سقوط المُثل الأخلاقية وتراجع القيم الإنسانيّة، يتأسس السؤال الأخلاقي عند التوحيدي.

والرأي الذي يمكن الاطمئنان إليه، أنَّ التوحيدي كان مسكوناً بمشروع فلسفيّ يسعى من خلاله إلى بحث جذري في أسباب انهيار القيم والمفاهيم الإنسانيّة[48]. ولذلك، أخذ بطرح الأسئلة المتعلقة بهذا الشأن على أستاذيه: أبي سليمان السجستاني، وأبي علي مسكويه، مما يؤكد أنّه كان مشغولاً بالبحث عن إجابات لهذه الأسئلة. فقد ألحّ على مسكويه بأسئلته إلى درجة أدتْ إلى استياء مسكويه من شكوى التوحيدي، إذْ يرى مسكويه أنَّ شكوى التوحيدي من الإخوان وعدم وفائهم مرضٌ قديم، وداءٌ عقيم لا يرتجى شفاؤه، وإنه ينبغي على المرء أن

---

(47) انظر: محمد الشيخ، أبو حيان التوحيدي، ص211. وقد بالغ في النقد إلى درجة الهجاء. يقول عبد الفتاح كيليطو: «. . .فالتوحيدي أكبر هجّاء عرفه الأدب العربي، بل يُمكن اعتباره أسلط لساناً من الحطيئة» .لن تتكلم لغتي، ص 110.

(48) انظر: محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي...، ص 114 .121. و: سناء قطان، الصداقة والاغتراب في فكر أبي حيان التوحيدي، رسالة ماجستير (مخطوط مرقون)، قسم الفلسفة/ كلية الآداب ـ الجامعة الأردنية، 1987، ص 8 ـ 15.

يفهم ذلك جيداً، وهذا يعني أنَّ مسكويه يعيبُ على التوحيدي جهله بالناس وعدم فهمه لأخلاقهم، فالتوحيدي كما يظهر من رد مسكويه ساذجٌ وسطحيّ، يقول مسكويه:

«قرأتُ مسائلك التي سألتني أجوبتها في رسائلك التي بدأتَ بها فشكوتَ فيها الزمانَ، واستبطأت بها الإخوان، فوجدتُك تشكو الداء القديم والمرض العقيم؛ فانظر حفظك الله إلى كثرة الباكين حولك وتأسّ، أو إلى الصابرين معك وتَسلَّ، فلعمر أبيك إنما تشكو إلى شاكٍ، وتبكي على باكٍ، ففي كلّ حلقٍ شجىً وفي كلّ عين قذى، وكلُّ أحدٍ يلتمس من أخيه ما لا يجده أبدا عنده . . .»[49].

فالصديق نادرٌ ولا وجود له، وطلبه مطلبٌ أسطوري يماثل طلب العنقاء والكبريت الأحمر[50].

بيد أنَّ رغبة التوحيدي كانت تتجه صوب إنشاء رسالة في الأخلاق؛ وذلك لإيمانه بضرورة الموضوع وأهميَّته من ناحية، ولأنه رأى أنّ ما كُتب في موضوع الأخلاق قاصرٌ ومُحرَّف، وفي هذا الجانب يكشف التوحيدي عن تعالٍ سافرٍ ومُعلن؛ فهو يعيب ما أنجزه الآخرون حول الموضوع ويصفه بالرُّخص من ناحية، ويسوِّغ إحجامه عن الكتابة، في الموضوع، بالظروف القاسية التي يرتهن إليها من ناحية أخرى. يقول التوحيدي:

«وفي الأخلاق كلام واسع نفيس على غير ما وجدت في كتب الحكماء يطيلون الخوض فيه، ويعوّصون المرام منه، بتأليفِ محرَّف عن المنهج المألوف، ولو ساعد نشاطٌ، والتأم عَتادٌ، وقُيّضَ معين، وزال الهمُّ بتعذّر القوت لعلّنا كنّا نحرر في الأخلاق رسالةً واسطةً بين الطويلة والقصيرة نُفيد فيها ما وضح لنا

(49) الهوامل والشوامل، ص1. وقد كانت شكوى التوحيدي عبارة عن بكائية مُزمنة. يقول عنه ياقوت الحموي: «. . .وكان مع ذلك محدوداً مُحارفاً يتشكّى صرف زمانه، ويبكي في تصانيفه على حرمانه» .**معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، تحقيق: د. إحسان عباس، ج5، ص 1924. وللوقوف على سؤالات التوحيدي لأبي سليمان السجستاني، يُنظر: **المقابسات**، تحقيق وتعليق: حسن السندوبي، منشورات دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة ـ تونس، ط1، 1991، ص 31 ـ 33.

(50) انظر: **الهوامل والشوامل**، ص2.

بالمشاهدة والعيان، وبالنظر والاستنباط، ولكن دون ذلك أوْقٌ ثقيلٌ، وعوقٌ طويل، والله المستعان» [51].

يُمثِّل هذا النص شهادة إبداعية يقدّمها التوحيدي كاشفاً حدود رؤيته وتجربته؛ إذ إنّه يرى إمكانيّة الاستدراك على ما كتبه الآخرون في الأخلاق، وهذا حُكمٌ نقديٌّ يُحسب للتوحيدي. فقد أرجع أسباب القصور إلى الإطالة التي ينشدها المؤلِّفون، شاكًا في قدرة الإطالة على منح العمل مزية إبداعيّة، كما يشير التوحيدي إلى المؤلفين الذين يحرّفون المسائل والقضايا التي يتناولونها، مما يعني أنّه يطعن في مصداقية المؤلفين المُزيّفين ومنهجهم ويبخس صناعتهم[52]. وهو يقصد فئةً من الكُتّاب مُضمرةً[53].

فقضية المنهج حاضرة حضوراً مركزيًا، عند التوحيدي، إذ يرى أنَّ ما كتبه الآخرون في الأخلاق، لا يعدو أن يكون ضمًا وجمعاً، وفي هذا يظهر عواره وخلله. مما يعني أنّ التوحيدي يشكك في حكمة هؤلاء الحكماء، فإذا كان ما يكتبونه غير مُجدٍ، فهذا يعني تهافت الحكمة التي يدّعونها. أما منهج التوحيدي، وهو البديل الموضوعي للمنهج والحكمة، فإنّه يتأسّس على بُعدين:

الأوّل: المشاهدة والعيان.

الثاني: النظر والاستنباط.

مما يعني أنّ التوحيدي يؤكد قضيّة التجربة التي ينبغي على الكاتب أن يخوضها ويعيشها؛ لأنها المجال الذي يمتحن فيها الكاتب مقولاته وأنظاره. وهي التي تضفي الحكمة والعمق على الكتابة.

---

(51) **رسالة الصداقة والصديق**، تحقيق وتعليق: د. إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، بيروت - دمشق، ط2، 1996، ص 72.

(52) انظر: عبد الفتاح كيليطو، **الكتابة والتناسخ: مفهوم المؤلف في الثقافة العربية**، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، ص 79 - 89.

(53) قد يكون أبو علي مسكويه أستاذَهُ، أحد هؤلاء الكتّاب، فقد ألّف رسالة أسماها **«تهذيب الأخلاق»**. فقد أسند التوحيدي رأيا لابن سعدان عن مسكويه، وهو رأي يعبّر عن التوحيدي، إذْ يقول: **«وأمّا مسكويه فإنه يستردُّ بدمامة خلقه ما يتكلّفه من تهذيب خُلُقه»**. الصداقة والصديق، ص 77.

رسالة الصداقة والصديق: (البناء والرؤية)

تمثّل رسالة الصداقة والصديق[54] البنية السرديّة التي وضعها التوحيدي ليبثّ فيها مواقفه من الصداقة والصديق،هذا من ناحية؛ إضافةً إلى أنها تكشف عن موقف التوحيدي من الإنسانيّة والإنسان من ناحية أخرى؛ فلمّا كانت الصداقة بُعداً من أبعاد الإنسان، ودليلاً على سموّه الإنساني، فإنّ تراجع هذا الجانب وتشوّهه، لا يدلُّ إلاَّ على نهاية الإنسانيّة وموت الإنسان. وهذا الموقف، من الصداقة، يمثّلُ موقفاً من المجتمع؛ فالمجتمع الذي يفقد قيمه الأخلاقيّة ومبادئه السامية، يكون مفتقراً لشروط البقاء والديمومة.

إذن، فإنَّ التفكير في موضوع الصداقة، عند التوحيدي، يُمثّل صدىً لتجربته ومعاناته الشخصية في الحياة، مما يعني أنَّ الذات هي المصدر الذي ينطلق منه التوحيدي لمعاينة الوجود، بوصفه موضوعاً منفصلاً عن الوجود من ناحية، ومتصلاً به من ناحية أخرى. أي أنَّ التوحيدي يعمل على استقراء الوقائع والشهادات والتجارب التي عاشها الآخرون، ليصل، من ذلك كلّه إلى تأسيس مقولات كلّية تُلخّص قضية الصداقة، فالعمل الذي يتوخاه التوحيدي بحثٌ في السرديّات والممارسات التي أنجزتها البشريّة في مختلف مراحلها، وثقافاتها، وعقائدها. الأمر الذي يعني أنَّ التوحيدي كان يؤسّس الصداقة سرديًا، فهو لم يكتفِ بإيراد الشواهد المرتبطة بالثقافة العربية والإسلامية، وإنّما تجاوزها ليبحث في التمثُّلات الإنسانيّة كلّها، فقد توقّف عند أقوال الفلاسفة والمتكلمين، والشعراء، والحكماء، وكلام النبوّة.

وهذا يعني أنَّ التوحيدي مسكونٌ بهاجس الذات، وهي ذاتٌ متشظّية، لذلك فإنَّه يحاولُ أن يبحث عن جذور الإحساس بالتناقض والنفي في الذات الإنسانيّة، ومن أجل تحقيق هذا الهدف، فقد قام باستنطاق جميع ما كُتب حول الصداقة، ليكشف في النهاية عن تناقضات الإنسان وخساراته.

(54) الرسالة، في هذا المعنى، ليس ما يكتبه الإنسان لِيُخاطب شخصاً آخر يحول البعد دون لقائه، وإنما هي الباب الجامع المانع في الموضوع الذي تقوم عليه. فهي فرضيات وتصورات يحكمها منطق صوري وائتلاف بنيوي.

الفاتحة السرديّة

يربط التوحيدي بين فاتحة الرسالة السرديّة، وموضوع الرسالة بطريقةٍ دقيقة؛ فإذا كان محور الرسالة وغرضها الصداقة فإنَّ فاتحة الرسالة تدعم الغرض منذ البداية، يقول التوحيدي:

«اللهمّ! خذ بأيدينا فقد عثرنا، واستر علينا فقد أعورنا، وارزقنا الألفة التي بها تصلح القلوب، وتنقى الجيوب، حتى نتعايش في هذه الدار مُصطلحين على الخير، مؤثرين للتقوى، عاملين شرائط الدين، آخذين بأطراف المروءة، آنفين من مُلابسة ما يقدح في ذات البين متزوّدين للعاقبة التي لابدَّ من الشخوص إليها، ولا مَحيدَ عن الاطّلاع عليها...»[55].

يشير التوحيدي إلى التعثُّر والعوار الذي لحق بالناس، وهو بذلك، يصف منطق العلاقات السائدة، وهي علاقات فاسدةٌ، تنخر المجتمع الإسلاميّ، في ذلك الزمن. وإذا كان التوحيدي يتوجّه بالدعاء إلى الله ليسأله الألفة، فإنّ ذلك يدلُّ، ضمناً، عن رؤية التوحيدي للمجتمع الذي تسوده علاقات الشقاق والنزاع. وحسب التوحيدي، فإنَّ الأُلفة هي الدواء الذي تصلح به القلوب والسرائر. وهي ضمانة التعايش في الحياة الدنيا تعايشاً صالحاً قوامه الخير والتقوى، والمروءة، مما يعني أنَّ التوحيدي كان يمتلك تصوراً مثاليًا للمجتمع، وذلك حتى ينعم بالأمن في الدنيا، وليتزوّد بالطاعات التي تنجيه من عاقبة الحساب في الآخرة.

دواعي الكتابة

يشير التوحيدي، في رسالة الصداقة والصديق، إلى الدواعي التي دفعته إلى كتابة رسالته موضحاً الظروف العامة التي ولدت فيها فكرة الكتابة، يقول التوحيدي: **«سُمعَ مني في وقت بمدينة السلام كلامٌ في الصداقة، والعشرة، والمؤاخاة، والألفة، وما يلحقُ بها من الرعاية، والحفاظ، والوفاء، والمساعدة، والنصيحة، والبذل، والمؤاساة، والجود، والتّكرُم، مما قد ارتفع رسمه بين الناس، وعفا أثره بين العامّ والخاصّ، وسئلتُ إثباته ففعلت، ووصلت ذلك بجملة مما قاله**

(55) الصداقة والصديق، ص 29.

أهل الفضل والحكمة، وأصحاب الديانة والمروءة، ليكون ذلك كلّه رسالةً تامة يُمكن أن يُستفاد منها في المعاش والمعاد»[56].

ينفتح مشهد الكتابة على المكان، وهو هنا مدينة السلام بغداد، والمدينة بهذا المعنى تتجاوز الحيّز الجغرافي وما عليه من أبنيةٍ وطرقات ومجالس، وأندية، وحانات، ومساجد، ليصبح المكان فضاءً دلاليًا يـمور بالمكوّنات الثقافيّة والدينيّة، والعقائديّة، والشخصيات، والمتون، والسرديّات، والفتن، والصراعات. وبمعنى آخر فإنّ المدينة نصٌّ له محدّدات بنيوية، وعلامات مميزة[57].

إضافة إلى ذلك، يوضّح النص صورة التوحيدي، الذي يبدو أنه كان يتنقل في المجالس والأندية التي يتردد عليها طلاب العلم، كما يكشف الفعل المبني للمجهول «سُمع» عن غياب السامعين إسناديًا، وحضور المسموع إسناديًا ودلاليًا، ولـمّا كان المسموع هو كلام التوحيدي فإنّ ذلك يوضّح مركزية التوحيدي الخطابيّة يعزّز ذلك امتداد بنية الضمير الواقعة نائباً عن الفاعل في الفعل «سُئلتُ»، فالسائلون غائبون، على مستويي الإسناد والدلالة، في حين أنّ التوحيدي حاضرٌ في المستويين، كما أنّ دلالة السؤال تكشف عن الحاجة التي كان جمعُ السائلين يتوقون لسماعها من التوحيدي. أما موضوع الأسئلة فالتوحيدي، وحده، عارف به، فهو يُصوّر نفسه بأنّه المالك الوحيد للمعرفة وللقيم **«ارتفع رسمه بين الناس، وعفا أثرُه عند العامّ والخاصّ»**.

كما يعرض التوحيدي سبباً آخر لكتابة رسالته، وهو الاستجابة للوزير ابن سعدان، يقول التوحيدي:

«كان سبب إنشاء هذه الرسالة في الصداقة والصديق أنّي ذكرت شيئاً منها لزيد بن رفاعة أبي الخير، فنماه إلى ابن سعدان الوزير أبي عبد الله سنة إحدى وسبعين وثلاثمائة قبل تحمّله أعباء الدولة، وتدبيره أمره[58] الوزارة، حين كانت

---

(56) نفسه، ص 29.

(57) للوقوف على دلالة المكان وسلطته، انظر: سيزا قاسم، القارئ والنص: العلامة والدلالة، ص 37 ـ 60.

(58) هكذا في الأصل، والصواب: أمر لقرينة السياق.

الأشغال خفيفة، والأحوال على إذلالها جارية، فقال لي ابن سعدان: قال لي زيدٌ عنك كذا وكذا، قلت: قد كان ذلك، قال فدوّن هذا الكلام، وصِلهُ بصلاته مما يصحُ عندك لمن تقدَّم، فإنَّ حديث الصديق حُلوٌ، ووصفَ الصاحب المساعد مُطربٌ، فجمعتُ ما في هذه الرسالة، وشُغل عن ردِّ القول فيها، وأبطأت أنا عن تحريرها إلى أن كان من أمره ما كان»[59].

ويعني ذلك أنَّ التوحيدي لم يكن ليهتم بإنشاء هذه الرسالة لولا رغبة ابن سعدان الذي سيصبح في سنة (373هـ) وزيراً لصمصام الدولة البويهي، فالتوحيدي، كما يتّضح من كلامه، كان على معرفة جيدة بابن سعدان فقد لقيه في سنة (371هـ) وهو تاريخٌ هامٌ سيقدّم دلالات تأويليّة أهمها أنَّ التوحيدي كان على اتّصال بالمقرّبين بالسلطة، إذ كان ابن سعدان مُرشّحاً ليُصبح وزيراً.

ويمكن التشديد على علاقة التوحيدي بابن سعدان قبل أن يصبح وزيراً. بيد أنَّ أبا حيّان لم يوضّح حدود هذه العلاقة، ولم يكشف عن المكان الذي كان يجتمع فيه بابن سعدان. فحدود الأخبار كما يُقدّمها التوحيدي، تكتفي بالإشارة إلى رغبة ابن سعدان «**قبل تحمّله أعباء الدولة، وتدبيره أمر الوزارة. حين كانت الأشغال خفيفة، والأحوال على إذلالها جارية**».

فالتوحيدي يعرض صورتين؛ صورة ابن سعدان قبل الوزارة سنة 371هـ، وصورة ابن سعدان الوزير الذي استمرّت وزارته سنتين (373 ـ 375هـ) حيث قُتل على يد صمصام الدولة البويهي على أثر وشاية مفادها أنَّ ابن سعدان كان على اتّصال مع جماعة ثارت على صمصام الدولة[60]. وقد أودت هذه الوشاية بحياة ابن سعدان.

أمّا زمن تدوين الرسالة الفعلي فهو سنة (400هـ)، يقول التوحيدي:

«فلمّا كان هذا الوقت وهو رجب سنة أربع مائة عثرتُ على المسودّة وبيضتها على نحيلها، فإن راقتك فذاك الذي عزمتُ بنيّتي، وحولي، واستخارتي، وإن تزحلقت عن ذلك فللعذر الذي سحبتُ ذيله، وأرسلت سيله»[61].

---

(59) **الصداقة والصديق**، ص 35.

(60) انظر: أحمد أمين، **مقدّمة الإمتاع والمؤانسة**، ص: ح ـ ت.

(61) **الصداقة والصديق**، ص 35.

إذن، استغرقت كتابة الرسالة تسعاً وعشرين سنة (371 ـ 400 هـ)، هذا فيما يتعلّق بزمن الكتابة ودلالته، أمّا اختفاء الرسالة فهو يكشف عن حيلة سرديّة يحاول التوحيدي التأسيس عليها، وهي الزمن الذي تمّت فيه الكتابة، إذ يحاول إقناع القارئ، بأنّه أراد أن يكتب رسالة جامعة في الصداقة والصديق، ويتّضح ذلك من خلال العناصر التالية:

* يؤكد التوحيدي معرفته بابن سعدان قبل الوزارة، ويؤكد رغبته في كتابة الرسالة. وهذا الأمر ليس دقيقاً، فبعد أن يصبح ابن سعدان وزيراً كان الأَولى به أن يقرّب أبا حيّان منه. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، هل يُعقل أن يحتاج التوحيدي إلى وساطة أبي الوفاء المهندس ليقرّبه من مجلس ابن سعدان؟

* عندما جلس التوحيدي لأوّل مرة، في مجلس ابن سعدان بعد أن أصبح وزيراً، خاطبه ابن سعدان قائلاً:

«... قد سألت عنك مرّاتٍ شيخنا أبا الوفاء، فذكر أنّك مراعٍ لأمر البيمارستان من جهته...»[62]. وهذا يعني أنّ ابن سعدان لم يذكّر التوحيديَ بأمر الرسالة التي كلّفه بتدوينها قبل سنتين، كما أنّ التوحيدي لم يُحدّثه بأمر الرسالة علماً أنّ ذلك كان سيرفع قدره عنده.

هناك حلقةٌ ضائعة، تتعلّق بعلاقة التوحيدي بابن سعدان، والرأي الذي يمكن الميل إليه أنّ التوحيدي لم يكن على معرفة بابن سعدان قبل أن يُصبح وزيراً، والدلائل على ذلك هي:

1. أنّ التوحيدي كان يحتاج إلى شخصٍ مثل أبي الوفاء المهندس ليُقرّبه من ابن سعدان.
2. أنّ ابن سعدان لم يكن على معرفةٍ بالتوحيدي، فسؤال ابن سعدان عن التوحيدي، في مجلس الوزارة، كان نتيجة ما أخبره عنه أبو الوفاء.
3. لم يقم التوحيدي بذكر قصّة رسالة الصداقة والصديق في مجلس ابن سعدان، وهو دليلٌ يُقدّمه التوحيدي نفسه.

---

(62) **الإمتاع والمؤانسة**، ص 19.

4. أنَّ زيد بن رفاعة الخير، وهو من إخوان الصفا، توفي بعد سنة 400هـ، أي بعد كتابة رسالة الصداقة والصديق، والإمتاع والمؤانسة[63].

وابن سعدان الوزير غائب في رسالة الصداقة والصديق إلا في موضع واحد، وهو حكايته مع ندمائه، إذْ يذكر التوحيدي أنَّه رآهُ يقول شعراً يُنكر فيه تصرّفات الندامى الذين يُظهرون المودة ويخفون الحقد[64]، ويذكر التوحيدي، في الحكاية نفسها، أنَّ زيد بن رفاعة كان يخاف من ابن سعدان ولهذا كان قريباً منه. يقول التوحيدي: **«قال زيد بن رفاعة، وكان قريباً له (ابن سعدان) من جهة الخوف له: رأيت الوزير يصف ندماءه بكلام يصلحُ أن يُكتب على الأحداق، ويعرض على أهل الآفاق ليستفيد الصغير والكبير»**[65]. فالتوحيدي لم يتعرَّف على ابن سعدان إلاّ بعد أن أصبح هذا الأخير وزيراً، في سنة 373هـ[66].

التَّشظية السرديّة

يعمد التوحيدي، في رسالة الصداقة والصديق، إلى أحداث تشظية سرديّة، وسوف تؤدي هذه التشظية وظائف سرديّة تقوم بتوسيع مساحة التأويل. وبيان ذلك أنَّ التوحيدي ينثر مادته السرديّة على هيئة شذرات ومقطّعات، فالرسالة بلا عناوين، ليس هذا فحسب، بل إنَّ التوحيدي لم يقم بالإشارة إلى مقاصده من هذه التشظية، وعلى العكس من ذلك فإنَّه يضع أمام ناظرنا علامةً توضّح الظرف الموضوعيّ الذي أَلّف فيه الرسالة إذ كان مُتعباً، ومُنهكاً، وأنّه كتبها في ظلّ

---

(63) هذه المعلومات، تمّ استقاؤها مما جمعه إبراهيم الكيلاني في حاشية الصفحة 35 من رسالة الصداقة والصديق.

(64) الصداقة والصديق، ص 74.

(65) نفسه، ص75، وأبيات ابن سعدان، وقد سبق ذكرها ص 41، هي:

عدوٌ راح في ثوب الصديق | شريكٌ في الصَّبوح وفي الغبوقِ
له وجهان: ظاهِرُهُ ابن عمٍّ | وباطنه ابن زانيةٍ عتيقِ
يُسرُّك ظاهراً ويسوء سرّاً | كذاك تكون أبناء الطريقِ

(66) يمكن الإشارة بهذا الصدد إلى الدراسة المهمة التي أنجزها عبد الله صوله، 'الكتابة خارج الحدود عند أبي حيّان التوحيدي من خلال رسالة «الصداقة والصديق»'، ضمن: دراسات في النقد الحديث، منشورات مهرجان قابس الدولي، 1987، ص 12 ـ 23. حيث قام الباحث بدراسة دلالة كتابة التوحيدي القائمة على المراحل.

شروط لاإبداعيّة (اختفاء الرسالة، وتبييضها، وتدوينها)، وفي تقديري، فإنَّ التوحيدي يحاول أن يقدّم مسوّغاً لحالة الجَلَبَةِ السرديّة التي يحدثها نصّ رسالة الصداقة والصديق، الأمر الذي يجعله يقف خارج أحداثيّات النص، فهو ليس سوى جامع لشذرات النص، وما البلبلة التي تُحدثها هذه الشذرات إلاّ نتيجة فعل النص آناء اندراجه في عملية القراءة والكتابة.

فرسالة الصداقة والصديق عبارة عن شذرات وأقوالٍ وأشعار، وأخبار متفرّقة، وقصص قصيرة، وكلام نبوّة، وحكمة إنسانيّة خالدة بمعنى أن التوحيدي استمدّ نصوصه وسردياته من الثقافات الأخرى، الفارسيّة، والروميّة، والمجوسيّة واليونانيّة، فهو لم يقتصر، على ما ورد في الأدب والثقافة العربيَّين.

كما أنّه أورد نصوصاً لشعراء وبلغاء وخطباء وفلاسفةٍ ومتكلمين وزنادقة وأطبّاء وخلفاء ونُحاة. وهذا يؤكد أنَّ التوحيدي قد قصد الكشف عن ملامح الإنسان من خلال تجربة الصداقة[67].

أما من ناحية الأجناس فقد أورد قصصاً، ووصايا، وشعراً وحكمة، وفي هذا الجانب فإنّ التوحيدي يريد أن يُفْلِتَ من التحديد الذي يفرضه البناء، ليُشرف على الموضوع والرؤية، فالتوحيدي يهدف إلى جمع هذه النصوص ليُبيّن من خلالها مفاهيم الصداقة، وأحوال الصديق والصاحب. لذلك فهو يعمل على حشد رسالته بالنصوص التي تؤيد موضوعه، من أجل إيجاد مساحة فسيحة في القول والتأويل، ثمّ إنَّ هذه الطريقة تمنح التوحيدي حياداً في السرد، فالآخرون هم الذين يسردون، أما هو فناقل ومُثبت[68]، فالتوحيدي يريد أن يتنكر مما يرد في الرسالة ليعلن أنّه ليس مسؤولاً عمّا ورد فيها، فالآخرون هم المسؤولون عن نصوصهم وسيرهم

(67) انظر: سناء قطان، **الصداقة والاغتراب في فكر التوحيدي**، ص 10 ـ 16.

(68) تمثّل هذه الطريقة نسقاً في السرد العربي القديم، فالمؤلفون كانوا يحاولون منح غيرهم أدواراً سردية، خوفاً من العقوبة التي قد تحصل إذا ما تمّ فهم نصوصهم، ففي كليلة ودمنة يسوق بيدبا الفيلسوف حكاياته على ألسنة الآخرين، فعبارة «زعموا أنّ...» تُمثّل فاتحة سرديةً تدلُّ على الجمع الغائب، وفي ألف ليلة وليلة تقصُّ شهرزاد قصصاً بوساطة مُخبرٍ مستترٍ، فعبارة «بلغني أنَّ...»، تمثّل هي الأخرى فاتحةً سردية دالة على تخفي السارد.

السرديّة. وقد التفتت إلى هذه القضية المهمة الباحثة سناء قطّان فقالت: «ويمتاز التوحيدي بأسلوب العرض المنوّع لمأثورات أدبيّة وفلسفيّة تُفصح عن اهتمام أصيل بثمار الفكر من جانبه، وعندما يُعلّق على هذه المأثورات التي ينقلها، فإنَّ أحكامه تأتي مقتضبة وغامضة أحيانًا، وقد يُغفل التعليق مرة أخرى على هذه المأثورات ويكتفي بإثارة التساؤلات حول مراميها. ونادراً ما نراه يهتم بتحليل المفاهيم الفلسفيّة وتفسيرها، وتفتقرُ خواطره الخاصة ومنقولاته، بشكل عام، إلى المحاكمة العقليّة. ونجده أحياناً يتمنّى على غيره لو برر أقواله وبيَّن عللها ومسوّغاتها في الخبرة الإنسانيّة»[69].

(69) الصداقة والاغتراب في فكر أبي حيان التوحيدي، ص 8.

الفصل الرابع

تمثُّلات الجنس
في السرد العربي القديم

المبحث الأول
الجنس والكتابة: آليّات الاشتغال وحدود التّجليات

تستند الكتابة الجنسيّة، في الثقافة العربيّة، إلى المصدر الإلٰهي الـمُتمثّل في النص القرآني الذي جعل السكن أساساً تقوم عليه علاقة الرجل والمرأة الجنسيّة التي تُعدُّ أقوى روابط الاتّصال بين الرجال والنساء، من خلال الزواج، ومن خلال علاقات أخرى كانت شائعة في حقبٍ تاريخيّة واجتماعيّة قديمة تتمثّلُ في التّسرّي الذي يُتيح للرجال اتخاذ الجواري لأنفسهم.

إنَّ نصَّ الآيةِ القرآنية: «**ومن آياته أنْ خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إنَّ في ذلك لآيات لقوم يتفكّرون**»[1]، يتضمّنُ دلالةً مركزيةً وهي أنَّ «السكنَ» هو الغاية التي تنتهي إليها علاقة الرجل والمرأة الجنسيّة. وتذهب كتب التفسير إلى تحديد دلالة المودة والرحمة، فالمودة كناية عن الجماع، والرحمة كناية عن الولد[2]. أما السكن فهو دالٌّ ينشطرُ إلى عدة مداليل أهمها: السكينة، والاطمئنان، والاستقرار، والنماء[3].

وتضمّنت السيرةُ النبويّة نموذجاً عمليًا وسلوكاً مثاليًا للممارسة الجنسيّة الشرعيّة المتطابقة مع منطوق النص القرآني ودلالاته. فقد مثّلتْ نصوصُها مَرْجِعاً مهماً للتّصورات التي تُنظّمُ علاقة الرجل والمرأة الجنسيّة، فأخذَ الصحابةُ والتابعون ينظرون فيها، لتنظيم أمور حياتهم وممارساتهم التي كان شرط كمالها يستدعي التطابق معها تطابقاً كاملاً؛ لتكتسب صفة القداسة والمطلق[4].

---

(1) سورة الروم، آية 21.

(2) انظر: الزمخشري، الكشاف، ج4، ص 571.

(3) لسان العرب، مادة: «سكن».

(4) انظر: عبد الوهاب بوحديبة، الإسلام والجنس، ترجمة وتعليق: هالة العوري، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط2، 2001، ص 25 ـ 27.

وتُمثِّلُ جهود الفقهاء المُتعلِّقة بالاجتهادات الدائرة حول الجنس مادةً إضافية في المدوَّنة الجنسيّة التي أصبحتْ تتناولُ القضايا التي يُثيرُها موضوع الجنس في العلاقات الاجتماعيّة. مما يعني أنَّ الثقافة العربيّة الإسلاميّة كانت قادرة على استيعاب ما يستجدُّ من قضايا وحوادث، فقد أولتها أهميّة بالغة نظراً لما يترتبُ عليها من استقرارٍ اجتماعيٍّ ونفسيٍّ بين أفراد المجتمع. إنَّ إدراك الإسلام بُعْدَ الجنس الاجتماعي ينمُّ على وعيٍّ كبير، فعلاوة على رغبة مؤسسة الفقه الإسلامي في ضبط العلاقات الاجتماعيّة الحسّاسة، فإنَّ هذا التوجه يجسّدُ إدراك الإسلام لنوازع النفس البشريّة وما رُكِّبَ فيها من شهوات وفُطرتْ عليه من رغبات تحتاجُ إشباعاً وتنظيماً معقولين[5].

وقد أضفى الإسلام على علاقة الرجل والمرأة الجنسيّة الشرعيّة صفة القداسة والطُهر، ونفى عنها صفة الدّناسة والرجس. **«الجِماع إذن ليس انتقالاً إلى عالم الشيطان، ولكنّه نفاذٌ إلى عالم القوى المُبهمة المقدّسة، إنّه عملية تنقُّل الوجود وتمدده مما يجعل النكاح يسمح بممارسة ما كان مُحرّماً مكوّناً بذلك حالة الإحصان»**[6].

إنَّ تراكم هذه التصورات أدى إلى دفع الكتابة حول الجنس من منظورٍ سرديّ يُصوِّرُ حاجات الأفراد ورغباتهم، فراحت كتبُ الأدب العربي القديم تُفردُ أبواباً عن الجنس وما يرتبط به من قضايا مُتشعّبة تدور حول الفعل الجنسيّ بوصفه فعلاً إمتاعيًا أي أنَّ هناك انزياحاً عن التصوّرات الأصوليّة قد حصل في الكتابة الجديدة، إذ أصبحت لغة اللذة هي السائدة في تضاعيف هذه الأبواب. ولا يكاد كتاب من كتب الأدب العربي القديم يخلو من هذا الباب الذي يشبه أنْ يكون تقليداً إبداعيًا يورده الكاتب لِيُضفيَ على كتابه سمةَ التنوع والأصالة والشمول. لقد كانت مادة هذه الأبواب تُسْتَهلْ بالحضّ على طلب النكاح تيمُّناً بسنّة النبي ﷺ إضافة إلى إيرادها ما ورد من معارف العجم في هذه القضايا.

ويظهر لنا من خلال دراستنا أنَّ الأدب العربي أفرد مدونات سرديّة تخصُّ

(5) انظر: نفسه، ص 35.
(6) **الإسلام والجنس**، ص 42.

الجنس وحده بمعنى أنَّ هناك توجُّهاً في مجال الكتابة الأدبية يرتبط بقضايا هذا الموضوع[7]. وسوف نقوم، فيما يلي من خطوات، بالكشف عن تجليات الكتابة الجنسيّة ودوافع هذه السرديّات[8].

الروض العاطر في نزهة الخاطر

يندرج هذا الكتاب[9] في إطار الثقافة الجنسيّة التي يلزم فهمها وإدراكها لتحقيق السلامة والحصانة الجنسيَّتين. ويتَّسم هذا الكتاب بصياغته الدينيّة إذْ إنَّ مؤلفه الشيخ القاضي النفزاوي (ت 725هـ) كان يشغل منصب قاضي الأنكحة في تونس. وهنا يمكن الإشارة إلى منهج المؤلف في تأليفه، فالكتاب، في أحد جوانبه، هو ثمرة تجارب عاينها القاضي وسمع بها من خلال عمله في القضاء علاوة على اطّلاعه على المؤلّفات الأخرى المرتبطة بالموضوع نفسه.

أمّا الاستهلال السرديّ فيؤدي وظيفة تحفيزيّة إذْ أقامه النفزاوي على الحديث المباشر عن لذائذ الجنس الحاصلة بالتقاء عضوي الذكورة والأنوثة وعدِّها من نِعم الله العظيمة التي تستوجب حمد الله وشكره[10]. وأمّا دوافع تأليف الكتاب فتأتي استجابة لرغبة الوزير الأعظم محمد بن عوانه الزواوي الذي كان قد اطّلع على كتاب الشيخ النفزاوي الموسوم بـ **«تنوير الوقّاعِ في أسرار الجماع»**.

يقول الشيخ القاضي النفزاوي:

«فهذا كتابٌ جليلٌ ألّفته بعد كتابي الصغير الـمُسمَّى بـ (تنوير الوقّاعِ في أسرار الجماع). وذلك أنّه اطّلع عليه وزيرُ مولانا الأعظم. وكان شاعره ونديمه

---

(7) يعزو روجر ألن انتشار هذا النوع من الكتب إلى الآفاق الموسوعية التي سعت الثقافة العربية إلى تحقيقها إضافة إلى الطفرة التصنيفية التي وصلت إليها. مقدمة للأدب العربي، ص 244 ـ 256.

(8) اعتمدتُ، في ترتيب هذه المدونات، على المادة السردية التي تتضمنها. فهناك مدونات لا تتضمنُ خطاباً وفاتحة سردية، وهناك مدونات تكتفي بإشارات قليلة، وهناك مدونات تتضمّن خطاباً تتضحُ فيه المقاصد والأهداف والبواعث، وهي الجديرة بالتقديم.

(9) أبو عبد الله محمد بن محمد النفزاوي (ت725 هـ)، **الروض العاطر في نزهة الخاطر**، تحقيق: جمال جمعة، رياض الريِّس للكتب والنشر، لندن ـ قبرص، ط2، 1993.

(10) نفسه، ص 23.

ومؤنسه وكاتب سرّه. وكان لبيباً حاذقاً فاطناً حكيماً أحكم أهل زمانه وأعرفهم بالأمور. وكان اسمه محمد بن عوانه الزواوي وأصله من زواوه وانتشاؤه بالجزائر. اعترف بمولانا السلطان عبد العزيز الحفصي يوم فتحه الجزائر. فارتحل معه إلى تونس وجعله وزيره الأعظم. فلما وقع بيده الكتاب المذكور أرسلَ إليَّ أنْ أجتمع به، وصار يؤكد غاية التأكيد في الاجتماع، فأتيته سريعاً فأكرمني غاية الإكرام»[11].

لا يصرِّح النفزاوي بدافع تأليف الكتاب الحقيقيّ، وإنما يشددُ على أنّ كتاب (**تنوير الوقّاع**...) قد نال إعجاب الوزير الذي طالبه بتطويره والاستزادة فيه وهو الدافع المعلن، أما الهدف الحقيقي فهو مُضمرٌ تَدلُّ عليه دلالات الاجتماع التي يُفاخر النفزاوي بإلحاح الوزير عليها **«فلما وقع بيده الكتاب المذكور أرسلَ إليَّ أنْ أجتمع به، وصار يؤكد غاية التأكيد في الاجتماع»**. فالوزير مُتلهّفٌ للقاء القاضي النفزاوي الذي يؤكد أهمية حضوره عند الوزير ونفاسة كتبه في مواضيع «الباه». بيد أنّ دوافعه في تأليف كتابه المعلنة هي محض مسوّغات يحاول القاضي الاختفاء خلفها. أما الدوافع الحقيقية فهي التّقرّب إلى السلطان الوالي صاحب تونس المحروسة من خلال الوزير. فبعد أنْ مكث النفزاوي عند الوزير الزواوي ثلاثة أيام طلب منه أنْ يطوِّر كتاب (**تنوير الوقّاع**...)، كما أنه مدح صنعته وحضّه على الكتابة و «خلع العذار» قائلاً:

«لا تخجلْ. فإنّ جميع ما قلته حقٌّ. ولا مروغ لأحدٍ عما قلت. وأنت واحدٌ من جماعة ليس أنت بأول من ألّف منهم في هذا العلم، وهو والله ما يُحتاج إلى معرفته ولا يجهله ويهزأ به إلاّ كل جاهلٍ أحمق قليل الدراية. ولكنْ بقيتْ لك مسائل ... نريد أنك تزيد فيه زيادات. وهي أنك تجعل فيه الأدوية التي اقتصرت عليها وتكمل الحكايات من غير اختصار. وتجعل فيه أسباب الجماع وأسباب امتناعه وتجعل فيه أيضاً أدوية لحلِّ المعقود. وما يُكبِّرُ الذكر الصغير. وما يزيل بخورة الفرج وما يضيّقه. وأدوية للحمل أيضا. بحيث يكون كاملاً غير مختصّ في شيء فإنْ ألّفْتَهُ ووافق المراد نِلت المراد»[12].

(11) نفسه، ص 24.

(12) نفسه، ص 25.

إنَّ خطاب مقدمة الكتاب يُقدّم بواعث الكتابة، ودوافع التأليف الحقيقيّة التي حاول المؤلف إخفاءها والتّستّر عليها. لقد قام النفزاوي بالتشديد على رغبة الوزير ومنزلته وحضوره عنده في حين أنه أخفى ما يرتبط بدوافعه الذاتيّة التي تنجلي بفكّ بنية الشرط وتحليلها في قوله: **«فإنْ أَلَّفْتَهُ ووافق المراد نِلت المراد»**. إنّ عناصر البنية الشرطيّة مكوّنة من ثلاثة عناصر: (مراد الوزير، مراد القاضي، تأليف الكتاب)، وهي عناصر مترابطة في التحقق والحصول والترتيب وفق المعادلة الآتية:

تأليف الكتاب ←——— مُراد الوزير ←——— مُراد القاضي

وإذا كان النفزاوي يؤكد رغبة الوزير في حيازة نصوص جنسيّة تثقيفيّة وإرشاديّة، فإنّ بنية الشرط تكشف عن مراد خفي وعميق. وبعبارة أخرى فإنّ القاضي يريد التّقرّب من السلطان عبر وزيره، والوزير يريد ولاء النفزاوي وضمان قربه. إنّ تكرار كلمة **«المُراد»** وورودها، في بنية الشرط، فعلاً وجواباً يدلُّ على تبادل المنافع بينهما، فكتاب **«الروض العاطر ونزهة الخاطر»** ليس إلا مجالاً لاختبار علاقة الولاء بين الوزير والقاضي.

لقد أوهمنا الخطاب أنّ مراد الوزير يكمن في الحصول على كتابٍ نفيسٍ يقترن باسمه (دلالة المبالغة في مواصفات الكتاب)، وأنّ مراد القاضي يكمن في الحصول على مكافأة ماليّة كبرى لقاء تأليف الكتاب. لكنّ هذا الوهم لا يصمد أمام الإشارات الواردة في خطاب المقدمة الذي يؤكد علاقة الوزير الزواوي (الجزائري الأصل) بالقاضي النفزاوي (التونسي الأصل)، وهي علاقة ذات ملامح سلطويّة. فالقاضي عازمٌ على التقرّب من السلطان من خلال الوزير. يقول النفزاوي تعقيباً على الطلب الموكل إليه: **«فقلت: يا مولانا، كلُّ ما ذكرت ليس بصعبٍ إنْ شاء الله تعالى»**[13].

إنّ استجابة القاضي موجّهة لإرادة السلطان عبد العزيز الحفصي صاحب تونس المحروسة. إذْ إنّ المُخاطب في قول النفزاوي: **«يامولانا»** هو السلطان

(13) **الروض العاطر في نزهة الخاطر**، ص 25.

الحفصي وليس الوزير الزواوي. وهنا يتّضح مراد القاضي الحقيقي في بنية الشرط، فمراده يتمثّلُ في تقرُّبه من السُلطة. هذا إذا ما علمنا أنّ سياسة الأُسَر الحاكمة في شمال إفريقيا كانت تتجه نحو الاهتمام بالعلماء وتقريبهم وتكريمهم وتقديم العطايا لهم بالإضافة إلى سعيهم جَعْلَ العلم في رأس أولويّاتها كما كان في العصور الإسلاميّة الذهبيّة[14].

رشف الزّلال من السحر الحلال

تمثّل نصوص هذا الكتاب مقامات عنوانها: «**مقامة النساء**»[15] وهي تتضمّن عشرين مقامةً لعشرين عالماً تزوّج كلٌّ منهم امرأةً ووصف كلٌّ ليلته مع امرأته على حسب فنه وعلمه. أي أنّ هناك ثلاثة مستويات سرديّة:

1. **مستوى وصف ليالي الدخول**: وهو يتضمن مقارنة في الوصف بين العلماء العشرين إضافة إلى أنّ الخطاب يحيل على المفاضلة بينهم في دقة الملاحظة وبراعة الوصف.
2. **مستوى المعرفة الذي يُقدمه كلُّ علم**: ويتضمّن مصطلحات العلم ومفاهيمه وآليّاته ومنهجه الكلي.
3. **مستوى الخطاب**: وهو القائم على فهم بواعث الكتابة وعناصرها السرديّة. وهذا المستوى يمثل الخيط السرديّ الذي يمنح القراءة أبعادها الدلاليّة.

مستوى الخطاب: السارد والمقاصد السرديّة

سوف يقتصر تحليلنا على مستوى الخطاب دون الخوض في مستوى وصف الليالي ومستوى المعرفة التي يُقدِّمها كل علم[16]. فنقول: يُحيل السيوطي على سارد المقامات وهو أبو الدُرّ النفيس بن أبي إدريس الذي يُطلعنا على دوافع كتابة

(14) نفسه، مقدمة المحقق، ص 15 ـ 16.
(15) جلال الدين السيوطي، رشف الزّلال من السحر الحلال، دار الانتشار العربي، بيروت، ط1، 1997، ص 10.
(16) يتعلّق الأمر بالسياق الأكاديمي المحافظ الذي يحول دون تناول تفاصيل هذه المواضيع الحساسة.

المقامات. فالسيوطي يحاول، منذ البدء، التّنصُّلَ من المواجهة السرديّة ليترك الأمر لأبي الدُرّ النفيس الذي سيتولّى السرد نيابة عنه. وينطوي اسم السارد على دلالة مهمة مفادها أنّ السيوطي يسعى إلى منح مقاماته خصوصيّة وفرادة، فهي ثمينة ونفيسة وهنا تظهر النزعة الاستعلائيّة؛ إذْ ينعقد الخطاب على مقارنة ضمنيّة بين المقامات تُسجِّلُ تفوُّق مقامات السيوطي مقارنة بباقي المقامات بدءاً من مقامات أبي الفضل بديع الزمان الهمذاني وسارده عيسى بن هشام وبطله أبي الفتح الإسكندري وحتى عصر السيوطي. فالخطاب يصدر عن قطيعة واضحة ونفي لكتّاب المقامات وسارديهم وأبطالهم والمقامات نفسها.

وإذا كان اسم السارد «أبو الدر النفيس» كائناً ورقيًّا، بتعبير رولان بارت، فإنّ المقامات التي سيسردها تمثِّلُ براعة السيوطي وقدرته الفنية على إحداث انعطافة حادة في مدونة المقامات السرديّة. فالسيوطي يريد الالتحاقَ بالكتّاب الأفذاذ والمبتكرين، ولهذا السبب استعار اسم «أبو الدر النفيس»؛ حتى ينفي عن نفسه التقليد ويدفع التبعيّة.

أمّا السارد أبو الدر النفيس فيطلعنا على دوافع كتابة المقامات السرديّة فيقول:

«خرجنا يوم عيد، إلى مسجد بعيد، ونحن شَبَبَةٌ متقاربون، وعصبةٌ في السنّ مُتجاذبون، فلمّا قضينا الصّلاة، نُصِبَ المِنبرُ في الفلاة، وصعِدَ الإمام وكبَّرَ وهلَّلَ، وحمِدَ الله وبجّل، وصلّى على نبيّه المُرسل، ثمّ حثَّ على ملازمة التقوى، وحضّ على التّمسُّك بالسبب الأقوى، وأعلمَ بزكاة الفطر، وأرشدَ إلى تحصين جُنّة الصّوم السابغة بعدم موجبات ارتكاب الأُطُر، وهدى إلى الصّلاح، وبيّنَ أسبابَ الفَلاح، ودلَّ على فضيلةِ النّكاح، وحذّرَ من رذيلة الزّنا والسّفاح، ونفّر عن اللواط، وقرّر أنَّ التّزوجَ قرينُ الإيمان، الكافل له بضمان الأمان، المشروع في جميع الملل والأديان، المستمر بلا نسيخ على مدى الأزمان، الباقي بعد الدنيا في غُرف الجنان، وأنَّ إتيان الذُّكران، مؤذِنٍ لنعمةِ الله بالكُفران، معدود من أكبر الكبائر والعصيان، منسوب فاعله إلى سوء الطِّباع، والمُخالفة لمُقتضى الأوضاع، ثمّ أورد ما نزل في ذلك من الآيات والأخبار بالتكرار، وما روته حملةُ السُّنة من الأحاديث والآثار»[17].

---

(17) رشف الزّلال من السحر الحلال، ص 16.

فالغاية من تأليف المقامات كامنة في حضّ الرجال غير المتزوجين على الزواج وتحبيبهم إليه، لذلك فإنّ خطبة العيد هي المُحفِّز على الزواج وطلبه. يقول السارد:

«فلمّا فرغ من عِظته، وانتهى من خُطبته، أخذنا في الأوبة، وما منّا إلاّ مَن عقد التوبة، وتعوّذ بالله من الحوبة، وعزم على أنْ يُحصِّنَ دينه، بدُرَّة من الزوجات ثمينة، فخطب كلٌ إلى أكفائه وعَقَدَ، وساق من المَهر ما سمّى ونقد، وزفّتْ كلُّ عروس إلى بعلها، وقرَّتْ بكلِّ خرداء عينُ أهلها، فلمّا كان صبيحة البناء، اجتمع بعضنا للهناء، فقال قائلنا: ليصف كلٌّ منا خبرَ ليلته، وما اتّفقَ له مع حليلته»[18].

أما نصوصُ المقامات فقد وردتْ على لسان عشرين عالماً خضع ترتيبُ مقاماتهم لوظائف سرديّة مهمة. ذلك أنّ ترتيب المقامات لا ينفصلُ عن الوظائف والمقاصد التي يتضمنها خطاب المقامات، ومن أجل معرفة هذه الوظائف لا بدَّ من استعراض ترتيب العلماء كما ورد في الكتاب، وهو على النحو الآتي:

«المقرئ، والمُفسِّر، والمُحدِّث، والفقيه، والأصوليّ، والجدليّ، واللغويّ، والنَّحوي، وصاحب التصريف، وصاحبُ المعاني، وصاحب البيان، وصاحب البديع، وصاحب العَروض، والكاتب، وصاحب الحساب، وصاحب الهيئة، وصاحب الميقات، والطبيب، وصاحب المنطق، والصوفي».

إنَّ هذا الترتيب التسلسليّ يمنح الخطاب قبولاً ثقافيًا وسرديًا يدفع نفور القرّاء وموقف مؤسسة الكتابة الرسميّة التي تُعارض هذه الجرأة والكشف الجنسي القائم على وصف المشاهدات والأفعال. فالسيوطي يختفي خلف هُويّات العلماء السرديّة ويدفعهم إلى المواجهة السرديّة التي سرعان ما تُحسم لصالحهم. إنّ تعددَ أبطال مقامات السيوطيّ يفتح التَّلقي على تنوّع في الأصوات والخطابات والهُويّات، وهو أمرٌ يتكفَّلُ بإخراج خطاب المقامات من دائرة المنع والمصادرة، وإنقاذ السيوطيّ من رقابة مؤسسة الكتابة الرسميّة.

أمّا لغة المقامات فتتضمّنُ مفاهيم العلوم العشرين التي تصدر عنها، وهنا

(18) نفسه، ص 18.

يمكن الإشارة إلى غاية مقامات السيوطي التعليميّة التي لا تكتفي بوصف الليالي ودهشتها بل إنَّها تمنحُ اللغة حضوراً جليًّا إذ تحضرُ مصطلحات الـمُقرئين، والـمُفسّرين، والـمُحدِّثين، والفقهاء، والأصوليين، والجدليين . . .إلخ.

رشد اللبيب إلى معاشرة الحبيب

يحدد صاحب هذا الكتاب أحمد بن محمد بن علي اليمني أهدافه في تأليفه كتابه التي تنحصر في جانبين:

الأول: طلب العطاء. يقول المؤلف في مقدمة كتابه:

«فإنّي نظرت إلى وجوب شكر المنعِم، وتكرار إحسانه على المقلّ والمعدِم، استأذنت سيدَ ملوك الأرض، وهزبرها ومجمع الفضائل وبحرها، بأن أتقرّب إلى جوده بجِدّي وهزلي، وأنظم من غرائب فضله ما يُملي، فأذن لي في ذلك إعجاباً منه بالتّطفّل على كرم سجاياه، ورغبة في التلطف إلى جزيل عطاياه، على أنَّ إحسانه الشامل للسائل مبذولٌ لطالبه بغير وسائل»[19].

فالكتابُ هو أداةٌ يتوسّل بها صاحبها للوصول إلى عطاء الملك، مما يعني أنَّ نوعية الكتاب ومضمونه يُعدان مَطلباً لإشباع رغبة الملك ومخيلته.

الثاني: الهدف الإبداعي. يقول المؤلف:

«وإنما الغرض المقصود في هذا الكتاب الإشارة إلى لذة المباشرة بوجوهها، لا الاشتغال بطلب مفقودها»[20].

الوشاح في فوائد النكاح

يقع هذا الكتاب في سبعة أبواب تتناول أخباراً وأحاديثَ ونوادرَ وحكاياتٍ ومحفّزاتٍ وإرشاداتٍ ونكتاً جنسيةً. وقد استهلّه السيوطي بفاتحة سرديّة مباشرة يتحدّثُ فيها عن فضائل النكاح ولذائذه. ويندرجُ هذا الكتابُ ضمن مشروعٍ كبير

(19) رشد اللبيب إلى معاشرة الحبيب، تالة للطباعة والنشر، ليبيا، ط1، 2002، ص 7.
(20) نفسه، ص 8.

كان السيوطي قد عكف على إنجازه وهو تدوين موسوعة جنسيّة شاملة. يقول السيوطي:

«وبعد، فقد أكثرَ الناس في التّصنيف في فنّ النكاح ما بين مُسهبٍ ومختصر، ومستوعب ومُقتصر، وعلى الجملة فأحسن كتاب أُلِّفَ في ذلك، وأجمعه لفوائد تلك المسالك كتاب: «تحفة العروس ومتعة النفوس» لأبي عبد الله محمد بن أحمد التِّيجاني. وقد سوّدتُ في ذلك مُسوّدات متعددة، فأوّل ما عملت في ذلك كتاب: «الإفصاح في أسماء النكاح»، وهو لغةُ صرفٍ مبسوطٍ بنقوله وشواهده، في مجلّد لطيف. ثمَّ عملت: «اليواقيت القمينة في صفات السمينة» وهو مُفيدٌ في نوعه. ثمّ سوّدتُ مسوّدةً كبرى سمَّيتها: «مباسم المِلاح ومياسم الصباح في مواسم النكاح»... فاختصرتُ منها هذا المختصر في نحو عُشرها، ولخَّصتُ فيه أحسن المحاسن من نظمها ونثرها، وإنْ كنت لم أودع في تلك المسوّدة إلاّ ما يُسْتحسن، فقد جئتُ هنا بالأحسن من ذلك الحُسن، وانتخبتُ كلَّ درَّةٍ خفيفة المَحمل غالية الثَّمن، وسمَّيته بـ «الوشاح في فوائد النكاح»»[21].

جوامع اللذة

يقع هذا الكتاب في ستة وعشرين باباً تتضمن حديثاً عن فضائل الباه وقواعد النكاح، وغيره من الأحاديث. ولا يقع الكتاب على مقدمة تنظم أبوابه علماً أن مؤلفه علي بن عمر بن علي الكاتبي القزويني (ت 675 هـ) من تلاميذ نصر الدين الطوسي[22].

نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب

يقوم هذا الكتاب على بنية سرديّة تتضمن مُلَح الجنس وطرائفه وغريبه وشاذّه. يقول المؤلف:

«الحمد لله الذي عَلِمَ طبعَ الإنسان في المَلال، وعجزه عن تَحمُّلِ الأثقال،

---

(21) السيوطي، الوشاح في فوائد النكاح، تالة للنشر، ليبيا، ط1، 2002، ص 18.

(22) علي بن عمر بن علي الكاتبي القزويني، جوامع اللذة، تالة للنشر، ليبيا، ط1، 2002، ص 9.

فأباح له الإحماض (الانتقال من الجد إلى الهزل) في الأقوال والأفعال، وجعل لكلّ وقتٍ حالاً من الأحوال، ولكلّ مقام مقالاً يليق به من الأقوال، وجعل مُلَحَ الآداب جلاءً للعقول وصيقلاً لصدأ الألباب، وحبّبها لأهل الـمُروءات في الخلوات كما حبَّبها لهم في الجلوات، وجعلها مع الخواصّ من الحسنات، ومع العوامّ من السيّئات»[23].

(23) شهاب الدين أحمد بن يوسف التّيفاشي، نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب، رياض الريس للكتب والنشر، لندن ـ قبرص، ط1، 1992، ص 42.

المبحث الثاني
النكتة الجنسية: المحفزات والوظائف السرديّة

مفهوم النكتة ووظائفها

يُقصَد بالنكتة الخطاب الذي يؤديه شخص إلى شخص آخر بغية إضحاكه، والترويح عنه، فـ «**النكتة، في المقام الأول، نشاط لفظيّ شفهيّ إراديّ يُقصَد من ورائه إحداثُ إثرٍ سارٍّ لدى المتلقي له**»[24]. ويلزم التفريق بين النكتة التي تأتي عَرَض الحديث تحفيزاً وتنشيطاً، وتلك التي تكون ميسم الخطاب مثل النوادر والطرائف المُضحكة التي حفل بها الأدب العربيّ ومن شخصياتها جحا، وأشعب.

أما بنية النكتة فـ «**هي شيءٌ فكاهي يُقال بطريقةٍ معيَّنةٍ، يشتمل على تناقضات في الأحداث، وكسر للتوقعات، من أجل إحداث التسلية، أو إثارة الضحك**»[25].

وتقوم النكتة على كسر رتابة الخطاب وإحداث استدارة سرديّة مناسبة تمثل انعطافاً في بنية السرد، مما يعني أنها «**تصدر عن تعمّد وتصميم وعقل ذكي**». وهي تختلف عن الفكاهة؛ فالنكتة «**سريعة تستأنف إلى العقل، بينما الفكاهة تسير ببطء ويُسرٍ إلى أنْ تستأنف إلى القلب. النكتة تعمّديّة والفكاهة عفويّة. النكتة فن فيه خلق وصناعةٌ وذكاءٌ حاد، أما الفكاهة فقد تجدها في البسيط غير المتكلّف وغير المقصود**»[26].

وتحقق النكتة وظائف نفسيّة واجتماعيّة كثيرة، وترتبط الوظائف وتأثير النكتة بنوع النكتة والسياق الذي ترد فيه إذ تختلف النكتة السياسيّة عن النكتة الدينيّة أو

(24) شاكر عبد الحميد، الفكاهة والضحك: رؤية جديدة، سلسلة عالم المعرفة (289)، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2003، ص 387.

(25) نفسه، ص 388.

(26) نفسه، ص 389.

الاجتماعيّة، لكنّ النكات تشترك فيما بينها بتعبيرها عن ضغوط معينة وميولٍ خاصة تتجه نحو السلطة[27]. كما توفّر النكتة قناعاً بلاغياً يتخفّى وراءه الخطاب والمقاصد التي لا تسمح الأعراف والقوانين بالمجاهرة بها. وهنا تؤدي النكتة وظيفة التقليل من وطأة المفاهيم التي تضغط الوعي الجمعي، فتصبح مجالاً لتعويض الهزائم والثأر من قيم الضغط والقمع[28].

النكتة الجنسية عند التوحيدي[29] دراسة في البصائر والذخائر

يقوم كتاب البصائر والذخائر على مدونة سرديّة زاخرة بالمنقولات والمرويّات والمعقولات التي حرص التوحيدي على جمعها في كتابه مستنداً إلى قيدٍ زمني هو عام خمسين وثلاثمائة للهجرة. وتحفل هذه المدونة بنصوص قصيرة رفيعة ومُنتخبة قام التوحيدي بتقصّيها من صدور الرجال ومن بطون الكتب والسّير والتجارب العميقة المعتمدة على رؤية العين إضافة إلى تعريجه على طرائف المعارف عند العجم وفلسفة اليونانيين. وتنطوي هذه النصوص على بنية متماسكة تستند إلى دور القارئ الذي تُعهَد إليه عملية «**تأليف الشارد والنظر في الوارد**» إضافة إلى انطوائها على نصوص جدٍّ وهزل ساقها التوحيدي لتحقيق وظيفتين، إذْ يحقّقُ الجدّ وظيفة السعادة الناجمة عن الخبرة الإضافية التي يُحصّلها القارئ، ويحقق الهزل وظيفة التسلية ودفع القارئ إلى المضي في القراءة. يقول التوحيدي عن نصوصه:

«فما تخلو عند جولانك فيها من جدٍّ أنت سعيدٌ به، وهزلٍ أنت مُدارىً فيه،

---

(27) تقول الباحثة وديعة طه نجم عن الفكاهة (النُكتة): «**إنّها في الواقع تعبيرٌ مكثّفٌ وسريعٌ يُخفي حقائق اجتماعية وسياسية وفكرية حَفَلَ بها ذلك المجتمع الزاخر المُتفتّح على شتّى الثقافات تصارعت فيه مذاهبها واتجاهاتها، وانعكست على طبيعة علاقاته ومفاهيمه**». «الفكاهة في الأدب العباسي»، مجلة عالم الفكر، تصدرها وزارة الإعلام في الكويت، الكويت، م13، ع3، 1982، ص 28.

(28) الفكاهة والضحك: رؤية جديدة، ص 390 ـ 391.

(29) هناك العديد من أنواع النكات التي يمكن إدراجها في باب النكتة الجنسية لتشابه موضوعي بينها. مثل النكات البذيئة، والمضحكة، ويكاد كتاب البصائر والذخائر يمتلئ بها. لكنَّ النكتة الجنسية هي النكتة التي تتضمَّنُ موضوع العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة بحيثُ تحيلُ على مرجع الرغبة واللذة الخالصتين.

ورأي أنت فقير إليه، وأمرٍ لعلّك محمودٌ عليه... وإذا حفظت ما مضى، حذرت ما بقي»[30].

كما يُطالب التوحيدي القارئ بنصب الأدلة وتأويل النّصوص والتحقق من المقاصد وميز الغثّ من السمين. يقول التوحيدي:

«وأرجو أن يكون صوابي عندك مُتقبّلاً، وخطأي فيها عندك متأوّلاً، لا لأني لذلك أهلٌ، ولكنْ لأنّك حقيقٌ به، وله خليقٌ، ومهما شككت فيما يرِدُ عليك مني في هذا الكتاب، فلا تشكّ أنّي قد نثرتُ لك فيه اللؤلؤ والمرجان، والعقيق والعِقيان، وهكذا يكون عمل مَنْ طبَّ لمن حبَّ»[31].

ويلجأ التوحيدي، في مخاطبة القارئ، إلى خطاب الأمر الذي يضمن لخطابه منزلةً عليا، فهو يدعو القارئ إلى الانكباب على قراءة كتابِه واستبداله بطلب المال. يقول التوحيدي:

«... فصرِّف فَهْمَك ونعِّم بالك في طُرفِ الحديث، ومُلح النوادر، وشريف اللفظ، ولطيف المعنى، فإنّ لك مزيّةً على نظرائك الذين أصبحوا متناصرين على الدنيا في كسب الدوانيق والحيل والمخاريق، وأصبحت أنت تلتمس موعظةً تنتهي نفسُك بها عن غُرورها. وتطلب فضيلةً تتحلّى بها من شكل الدنيا، وتتحوّل بها إلى دار القرار»[32].

إنّ النكتة الجنسيّة، عند التوحيدي، تقع في سياق الهزل الذي يُضفي على الكتاب والقراءة قَدْراً من الانسياب والتوازن، ويمنح القارئ نشاطاً ودافعاً لمواصلة القراءة. يقول التوحيدي: **«الكتاب إذا كثُرَ جِدُّهُ ثَقُلَ، كما أنّه إذا كثُرَ هزله اسْتُخِفَّ»**[33].

وتختلف النكت الجنسية في مادتها السرديّة فمنها ما وقع مع أُناس مشهورين مثل الشعراء والقضاة والفقهاء، ومنها ما وقع مع عوامّ الناس. ومنها ما يرد على

---

(30) البصائر والذخائر، ج1، ص 7.

(31) نفسه، ج1، ص 9.

(32) نفسه، ج1، ص 40.

(33) نفسه، ج3، ص 130.

لسان السارد ومنها ما يقع على لسان الساردة[34]. وسنحاول في ما يلي استعراض أبرز وظائف النكتة الجنسية السرديّة.

ماوراء النكتة الجنسية

يدعو التوحيدي القارئ إلى عدم الإعراض عن النكات التي يوردها، ويرى أنّ القارئ الحصيف هو الذي يقرأها كاشفاً استعاراتها وكناياتها الثقافية. ويعتبر التوحيدي أنّ ضروب النكتة الجنسيّة السرديّة المتنوعة حاجة مُلحّةٌ؛ لـما تضفيه من معرفة مختلفة. يقول التوحيدي مُخاطباً القارئ:

«إياك أنْ تَعافَ سماعَ هذه الأشياء المضروبة بالهزل، الجاريةِ على السُّخفِ، فإنّك لو أضربتَ عنها جُملةً لنقصَ فهمُكَ، وتبلّد طبعُكَ، ولا يفتقُ العقلَ شيءٌ كتصفُّحِ أمور الدنيا، ومعرفة خيرها وشرّها، وعلانيتها وسرّها»[35].

فالنكتة الجنسية هي نوع من العلم اللازم الذي يُكسِبُ القارئ فهماً ورِقّةَ طبع. وعندما يُسندُ التوحيدي البلادة إلى القارئ الـمُعرض عن هذه النصوص «البذيئة»، فإنّ ذلك يعني أنّه يجعله من فئة القراء الحمير. فالقارئ الخلّاق، الذي يخاطبه التوحيدي، يجب أنْ يكون حريصاً على الاستزادة من المعرفة مهما كان نوعها ومضمونها، أمّا إذا اكتفى بالنصوص الـمتّسمة بالجدّ فإنّه يكون حماراً[36]. وبمعنى آخر فإنّ التوحيدي يقوم باستثمار هذه النكتة الجنسيّة ليوجّه، للقارئ، خطاباً مراوغاً، فالقارئ الـمُغفّل لا يختلف عن الحمار في أحسن أحواله ولا يختلف عن الفرزدق في أسوأ حالاته. إضافة إلى ذلك، فإنّ اتخاذ التوحيدي الفرزدقَ قناعاً سرديًا يتضمّن موقفاً حادًا من المؤسسة الشعرية، فالتوحيدي لا يستهدف القارئ فحسب وإنما يستهدف الشعراء وسلاطة ألسنتهم.

---

(34) ورد كثيرٌ من النكت على لسان المرأة بمختلف أشكال حضورها الاجتماعي فجاءت على لسان الجارية، والحرة، والراهبة، والعجوز، والزوجة، والعمياء، وراعية الشياه.

(35) **البصائر والذخائر**، ج1، ص 55.

(36) ورد كلام التوحيدي هذا بعد نكتة لاذعة محورها «الفرزدق والحمار» تتضمّن دلالات جنسية تحيل على التشابه بين لسان الفرزدق وعضو الحمار. انظر: **البصائر والذخائر**، ج1، ص 55.

إنَّ هذا التأويل من هدي خطاب التوحيدي نفسه، فالقارئ إمّا أنْ يكونَ حماراً، وإمَّا أنْ يكون حصاناً. فالقارئ الحصان هو الذي يسعى لاستكمال معارفه والإحاطة بأمور الدنيا ليحصل على فهم كامل وطَبْعٍ شفيف وعقل ناضج.

وتكشفُ إمكاناتُ خطاب النكتة الجنسيّة عن بنيتين سرديَّتين: الأولى مباشرة ومُتأتّية والثانية استدلاليّة ومتمنّعة، بيان ذلك أنَّ التوحيدي كان قد أعلن، في البنية الأولى، عن الأهداف السرديّة التي تقف خلف إيراد النكت والأخبار الجنسيّة، وهي أهداف تنحصر في إمتاع القارئ وتأنيسه وشحذ همّته والترويح عنه، في حين أنَّه قد أخلَّ بها في البنية الثانية التي تُضمِرُ أهدافاً سرديّةً مشحونةً سيميائيًا؛ بغية تركِ مساحة تأويليّة فسيحة تنمو فيها الوظائف السرديّة القادرة على كشف الدلالات والمواقف الثقافيّة التي تتضمَّنُ مواقف في غاية الحساسيّة لا يسمحُ النظام الثقافيّ العام بالإفصاح عنها، وهذا يقودنا، بالضرورة، إلى الحديث عن قوى الرقابة الثقافية التي مارستْ مفعولها الكبير على الكتابة العربية.

لذلك فإنَّ الاقتصار على أهداف السرد الـمُعلنة يُفقد المدونة أهميتها وعمقها الفكري، فالنكتة ليست استراحة زمنيّة ومعرفيّة للقارئ بل هي استدارة سرديّة تُمكِّنُ القارئ من التأمّل ورصد العلاقات اللسانيّة. لذلك أرى أنَّ هذا النوع من النصوص يُقدِّمُ إضاءات تكشف عن مطويّات الثقافة العربيّة ومكوِّناتها الدقيقة .

الوظائف السرديّة

تشتمل النكات الجنسيّة الواردة في كتاب البصائر والذخائر على وظائف نقديّة متنوعة، فمنها ما ينطوي على نقد سياسيّ، ومنها ما ينطوي على نقد اجتماعيّ، ومنها ما يتضمّن تعريضاً بفئة من العلماء. ولم يسلم الخلفاء من خطاب النكتة فقد وردت كثيرٌ من النكت الجنسيّة وغيرها بحقِّهم مما يؤكّد أنَّ النكتة تمثّل خطاباً هامشيًا يُمكِّنُ فئات المجتمع من مزاولة حقّها في نقد السلطة[37]. ومن هذه النكات ما أورده التوحيدي عن الخليفة العباسي المتوكّل ونصها:

«عُرِضتْ جاريةٌ على المتوكّل فقال لها أيش تُحسنين؟ فقالت: عشرين لوناً

(37) انظر: وديعة طه نجم، الفكاهة في الأدب العباسي، ص 14.

من الرّهز، فأعجبته فاشتراها»[38].

تحضرُ الجارية، في هذه النكتة، بوصفها امرأة لذائذ وشهوات. ومن الطبيعيّ ألاّ تُعرضَ على الخليفة جارية إلاّ إذا امتلكتْ صفات خاصة تؤهِّلها لأنْ تحظى بمنزلةٍ رفيعة في قلب الخليفة الباحث عن الجديد والطريف. فسؤالُ الخليفةِ الجاريةَ ينمُّ على إجابة مفترضة بمعنى أنَّه يتوقَّعُ إجابة قادرة على إنعاشه وتحفيزه وهي إجابة تختلفُ عن الإجابات التقليديّة التي لا تقعُ في دائرة اهتمامه. بيد أنَّ إجابة الجارية كانت تفوقُ توقُّعات المتوكِّل مما جعلها تحظى بإعجابه واهتمامه. فألوان الرهز العشرون كانت قادرة على فتح مُخيلة الخليفة على عوالمَ مُفعمةٍ باللذة والانخطاف.

التّنويع السردي

يجعل حضورُ خطاب النكتة الجنسيّة في كتاب مثل كتاب البصائر والذخائر من فعل القراءة فعلاً إبداعيًا حقيقيًا حيث يقوم القارئ باختيار النصوص وإخضاعها لمعاييره المعرفيّة ومرجعياته الثقافيّة، فليس كلُّ ما في الكتاب يوافق رغبةَ القارئ الواحد. بل إنّه يتناسب مع مستويات القراء كلهم، مما يعني أنَّ خطاب البصائر والذخائر يدفع القارئ إلى معرفة توجُّهات القرّاء الآخرين واستحسانها. فالتوحيدي يكتب لقرّاء كثيرين. يقول التوحيدي:

«لا تُنكرْ ـ أيّدك الله ـ تدافُعَ الحديث فيما يشتمل عليه هذا الكتاب، فالشَّرطُ قد سلفَ مقروناً بالاعتذار، وبقي أنْ تجريَ على عادتك في تحسينِ ما لم يملكْ هواك، ولم يظفرْ باختيارك. وقد تَطَلَّعُ في هذا الكتاب على من اختياره فيما تَبغيه، وهواه فيما تقعُ فيه. وقد قيلَ: لكلِّ طعام آكلٌ؛ وبعضُ الكتّاب يقول: «وما خلقَ اللهُ شيئاً لا موضع له حتى يسقطَ ألبتةَ»[39]».

وينطوي خطاب النكتة الجنسيّة على بُعدين: بُعد يهدف إلى إضحاك القارئ وتسليته، وبُعدٍ يتضمَّنُ وظائف أخرى تكشف بعضها الفقرة الآتية.

---

(38) البصائر والذخائر، ج1، ص 230.

(39) نفسه، ج1، ص 164.

الصراع المذهبي والنكتة الجنسيّة

«قال ابن أبي حيَّة: كان عندنا شيخٌ من الشيعة يتألَّه، فرأى ابنه يوماً وقد أدخل غُلاماً ليعبثَ به فقال: ما هذا يا فاسق؟ قال: إنّه ناصبيٌ(*)، قال: فادخُلْ عليه ابنِ الفاجرة»[40].

تندرجُ هذه النكتة في إطار الصراع المذهبي بين السُنة والشيعة. وهي تُجسِّدُ حالة العداء الشديد بين أصحاب المذهبين اللذين كان كلُّ طرفٍ منهما يحاولُ النَّيلَ من الطرف الآخر بإلصاق التُّهم به والتشهير بفِعاله المرذولة. فقد كان الناس، في ذلك الزمان، يعيشون حالةً من الاحتقان المذهبي الذي كانت تُنتجه السلطة؛ لضمان سيطرتها على أتباعها وعلى الخصوم في وقت واحد[41]. فهذا النوع من النكات يمتاز بأهمية خاصة، فعلاوة على مضمونها الفاحش إلاّ أنها تصوِّرُ حالة العداء بين أتباع الملل والطوائف الذين كانوا يجدون ضالَّتهم في النكات التي كانت بمثابة الـمُتنفَّس لهم. إضافة إلى قدرة النكتة على الانتشار في صفوف الناس ووصولها لجميع الفئات الاجتماعيّة، فالنكتة سلاح دعاية كبير يتيحُ انتشار الأفكار ووصولها سريعاً[42].

لكنَّ هذه النكتة تنطوي على مكر وخداع فهي لا تحدد الجهة الـمُستهدَفة منها، فالشيعة والسنة كلاهما مُستهدفٌ في هذا الخطاب. فالسُّنة مستهدفون لأنَّ ابنهم كان عُرضة العبث ولأنهم شُتموا شتيمةً قاسية «ابن الفاجرة»، والشيعة مُستهدفون لأنّهم لا يُقيمون وزناً لمعاني التسامح إضافة إلى نقص عقولهم (دلالة الشيخ الـمتألّه الذي دفع ابنه ليعبث بالغلام). وإذا كان السارد، في النكتة، معروفاً ألا وهو ابن أبي حيّة فإنَّ الشخصيّات الواردة فيها مجهولة، فـ **«شيخٌ من الشيعة، وابنه، وغلاماً ناصبيًا»** هي كائنات من ورق، كما يُعبِّر رولان بارت[43]، لأنها لا

(*) النّواصب وصفٌ أطلقه الشيعةُ على السنّة؛ لأنّهم، من وجهة نظر الشيعة، ناصبوا آل بيت الرسول العداء. وأطلق السُّنّةُ على الشيعة اسم «الروافض»؛ لأنهم، من وجهة نظر السُّنّة، رفضوا الاعتراف بخلافة أبي بكر وعثمان.

(40) **البصائر والذخائر**، ج6، ص 59.

(41) انظر: وديعة طه نجم، **الفكاهة في الأدب العباسي**، ص 12 ـ 14.

(42) نفسه، ص 60.

(43) **النقد البنيوي للحكاية**، ترجمة: أنطوان أبو زيد، ص 131.

تملك مرجعاً واقعيًا فهي تصدقُ على كثيرٍ من الأشخاص، مما يعني أحد أمرين:

1. إمّا أنَّ السارد تحفَّظَ على أسماء الشخصيات خوفاً من تبعات افتضاحهم وما قد يلحقه من خطر جرّاء الافتضاح فهو راوي القصة وصانع النكتة[44].

2. وإمّا أنْ يكونَ السارد وضع النكتة وشكَّلها بِناءً على معطيات الواقع السرديّة؛ لِتصبحَ مُناهضةً لكلا المذهبين.

اختبارات القراءة

إنَّ التوحيدي في توظيفه خطاب النكتة الجنسيّة يقوم بوضع اختبارات للقارئ الذي يتوجَّبُ عليه إنصافُ التوحيدي واختياراته السرديّة المتنوِّعة. يقول التوحيدي:

«روينا لك ـ أيَّدكَ اللهُ ـ هذا الكلام على ما به لِيكونَ للنفس فيه استراحةٌ، وللإنسان منه عبرة، فلا تَعِبْ علينا ذلك، فلو وفَّيتني حقِّي في محاسن ما دوَّنتُ في هذا الكتاب لما ضرَّني مقدارُ ما خالف إرادتك وبايَنَ اختيارك، وقصَّرَ عن مدى مُرادك. جعل الله هذا الكتاب لك طريقاً إلى الاستمتاع بهزله، والانتفاع بجدِّه، وختم عاقبتك بما يُبلِّغكَ دارَ رِضوانه، مُستوجِباً كريمَ غُفرانه»[45].

---

(44) إنَّ غياب أبطال قصة النكتة يُتيح للراوي أنْ يمارس سلطته على القارئ فيصبح صوته هو الحاضر الوحيد. انظر: ميشال بوتور، **بحوث في الرواية الجديدة**، ط3، ترجمة: فريد أنطونيوس، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ص 104 ـ 105.

(45) **البصائر والذخائر**، ج3، ص 160.

الـخاتـمة

سعت هذه الدراسة إلى الإجابة عن سؤال مركزي مفاده، كيف نستخرج أنظمة السرد العربيّ القديم السيميائيّة؟ وقد أجابت الدراسة عن هذا السؤال من خلال محددات منهجية أطلقتْ عليها «التَّمثُّلات». وقد توصَّلتْ الدراسة عبر التطبيقات اللسانيّة والإجراءات التأويليّة إلى نتائجَ مهمة أبرزها:

- أنَّ نصوص التراث العربي المختلفة مادَّة حيَّة وتمتلك القدرة على تزويدنا بالمفاهيم والدلالات الحيويّة.
- أنَّ نصوص التراث العربي مادة محايدة وصامتة، ودفعها للاشتباك المعرفي، عَبْرَ المساءلة والمُدارسة، هو السبيلُ الوحيدُ لإنطاقها وصولاً إلى استخراج العلاقات النصِّيّة والقيم الثقافية.
- أنَّ السرد العربي ينطوي على أنظمة سيميائيّة مُعقَّدة تشتبكُ فيها المفاهيم والدلالات الكاشفة عن السياقات الثقافيّة التي نشأت النصوص فيها.
- أنَّ السرد العربي القديم لا ينحصر في الأشكال القائمة على الحكي والقص، فهو يتجاوز الأجناس القصصية ليشمل المنظومة المعرفيّة الشاملة التي أنتجتها الثقافة العربيّة والإسلاميّة.
- أنَّ مواجهة التراث العربيّ ـ السردي على وجه الخصوص ـ تُتيحُ لنا التَّعرّف على هويتنا الثقافيّة وإشكالياتها المختلفة؛ وذلك لِما تنطوي عليه من إمكانات عميقة ومُذهلة.

- أنّ الانحياز المطلق لنصوص التراث العربي والتغاضي عن سوآت مضامينها يحولُ دون فهمنا هُويَّتَنا الثقافيّة. لذلك لا بدَّ من مواجهة التراث مواجهةً حقيقيّة؛ حتى نقف على منظومة المفاهيم الثقافيّة والقيم الحضاريّة.
- أنَّ التطبيقات اللسانيّة وما يتفرَّع عنها من تطبيقات مختلفة قادرة على تزويدنا بآليّات تحليل علميّة تعصم الدراسة وتُسددُ خطاها المنهجيّة.
- أنَّ دراسة الأدب اعتماداً على التَّحقيب التاريخي يُمثِّلُ عقبةً معرفيّةً تحول دون كشف بنى النص وسياقاته الدلاليّة.
- أنَّ الكتابة العربيّة القديمة كتابةٌ رصينة من حيث الأدوات، والتَّطلُّعات، واللغة، والأساليب.
- أنَّ الكتّاب العرب القدامى كانوا يملكون مشاريع إبداع حقيقيّة. فقد سجّلوا مواقفهم بجرأة ووضوح.

مصادر الدراسة ومراجعها

أولاً: المصادر

- القرآن الكريم.
- الكتاب المقدس.

1. المصادر المخطوطة

- الشافعي، (ت766 هـ)، أبو النصر تاج الدين عبد الوهاب بن أحمد، **الروض المغرّس في فضائل البيت المقدّس** ، صورة عن مخطوط في متحف برلين، مكتبة الجامعة الأردنية، ضمن المجموعة الخاصة، تحت رقم202201.

2. المصادر المطبوعة

- ابن أحمد، القاضي أبو الحسن عبد الجبار، (ت 415هـ)، (1996)، **شرح الأصول الخمسة**، تح: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان (ت 392 هـ)، **الخصائص**، ثلاثة أجزاء، تحقيق: محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، د.ت .
- الأزرقي، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت250 هـ)، (2004) **أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار**، مجلدان، تحقيق: علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية، ط1.
- ابن عدي، يحيى (ت 363 هـ) ، (1988) **«مقالات يحيى بن عدي الفلسفية»**، سحبان خليفات منشورات الجامعة الأردنية، ط1، عمان.
- ابن عربي، محيي الدين، (ت638هـ)، (2001) **رسائل ابن العربي** ،جزآن، طبعة خاصة، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق.

ـــــ. (1998) **الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية**، تقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط1.

- ابن العربي، القاضي أبو بكر (ت 543 هـ)، (1986) **العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم**، تحقيق: محب الدين بن الخطيب، المكتبة العلمية، بيروت.

- البغدادي، محمد بن حبيب (ت245هـ)، (1985) **كتاب المُنمَّق في أخبار قريش**، صحَّحه وعلَّق عليه: خورشيد أحمد فارق، عالم الكتب، بيروت، ط1.

- التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد بن العبّاس، (ت 414 هـ)،

ـــــ. (1998)، **مثالب الوزيرين: أخلاق الصاحب بن عبّاد وابن العميد**، تحقيق: إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، ط2.

ـــــ. **الإمتاع والمؤانسة**، ثلاثة أجزاء، تصحيح وضبط: أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.ط .

ـــــ. (1951) **كتاب الهوامل والشوامل**، نشره: أحمد أمين، والسيد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

ـــــ. (1999) **البصائر والذخائر**، تحقيق: وداد القاضي، ستة مجلدات، تسعة أجزاء، دار صادر، بيروت، ط4.

ـــــ. (1996)، **رسالة الصداقة والصديق**، تحقيق وتعليق: د. إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، بيروت ـ دمشق، ط2.

ـــــ. (1991) **المقابسات**، تحقيق وتعليق: حسن السندوبي، منشورات دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة ـ تونس، ط1.

- التيفاشي، شهاب الدين أحمد بن يوسف، (1992)، **نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب**، ط1، تحقيق: جمال جمعة، رياض الريس للكتب والنشر، لندن ـ قبرص.

- الثعلبي، الإمام ابن إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري (ت 427 هـ)، **قصص القرآن المُسمّى بالعرائس ويليه روض الرياحين من حكايات الصالحين للعلامة اليافعي**، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.ط.

- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (255 هـ)،

ـــــ. **الحيــوان**، سبعة أجزاء، ط5، تحقيق: عبد السلام هارون، دار إحياء التراث العربي (مصورة عن نسخة البابي الحلبي وأولاده)، د.ت.

ـــــ. (1985) **البيان والتبيين**، مجلدان، أربعة أجزاء،تحقيق:عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي،القاهرة، ط5.

ـــــ. (1995)**كتاب التربيع والتدوير**، تحقيق: شارل بيلا، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ط1.

ـــــ. (1991) **رسائل الجاحظ**، مجلدان، أربعة أجزاء، تحقيق وشرح، عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1.

ـــــ. **البخلاء**، ط8، تحقيق وتعليق: طه الحاجري، دار المعارف، القاهرة. د.ت.

ـــــ. (1973) **البرصان والعرجان والعميان والحولان**، تحقيق: محمد مرسي الخولي، دار الاعتصام للطبع والنشر، القاهرة ـ بيروت، ط1.

- الحموي، ياقوت (ت 626 هـ)، (1993) **معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، تحقيق: د. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1.

- الخطيب البغدادي، الإمام الحافظ أبو بكر أحمد بن علي(463 هـ) (1988) **تقييد العلم**، تحقيق: يوسف العش، دار إحياء السنة النبوية، ط3.

ـــــ. **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، أربعة وعشرون جزءاً، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت.

- الدِّمشقي، الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي (ت774هـ)، **تفسير القرآن العظيم**، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، د.ت.ط.

- الدِّيْنَوَري، أبو عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت 276 هـ)، (1973) **عيون الأخبار**، أربعة أجزاء في مجلدين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر (ت538 هـ)، (1998) **الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعُيون الأقاويل في وجوه التأويل**، (ستة أجزاء)، تحقيق: الشيخ عادل عبد الموجود، والشيخ علي معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1.

- السُهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله ابن الحسن بن أبي الحسن الخثعي

(ت581 هـ)، **الروض الأُنُف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام ومعه السيرة النبوية لابن هشام المعافري** (ت 213 هـ)، ج1، تقديم وتعليق وضبط: طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر.

- السيوطي، الإمام جلال الدين (ت 911هـ)، **تاريخ الخلفاء**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، منشورات الشريف الرضي، ط1، 1370 هـ.

ـــــ. (1997) **رشف الزّلال من السحر الحلال**، دار الانتشار العربي، بيروت، ط1.

ـــــ. (2002) **الوشاح في فوائد النّكاح**، دار تالة للطباعة والنشر، ليبيا، ط1.

- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت310هـ)، **تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك**، ج5، عشرة أجزاء، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط4.

- الفاكهي المكي، أبو عبد الله محمد بن إسحاق ابن العباس، (من علماء القرن الثالث الهجري)، (1998) **أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه**، ثلاثة مجلدات، دراسة وتحقيق: عبد الملك بن دهيش، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3.

- القاشاني، كمال الدين عبد الرزاق (ت 730هـ)، (1995) **اصطلاحات الصوفية**، ضبطه وعلّق عليه: موفق الجبر، دار الحكمة، دمشق، ط1.

- القزويني، علي بن عمر بن علي الكاتبي (ت 675 هـ)، (2002) **جوامع اللذة**، تالة للنشر، ليبيا، ط1.

- القالي البغدادي، أبو علي إسماعيل بن القاسم (ت 356 هـ)، كتاب **الأمالي**، جزآن، منشورات دار الحكمة، دمشق ـ لبنان .

- الكلبيّ، أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب (ت204هـ)، (1924) **كتاب الأصنام**، تحقيق: أحمد زكي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة،ط1.

- المبرد، أبو العباس (ت 285هـ)، (1993) **الكامل**، أربعة أجزاء، تحقيق: محمد أحمد الدّالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2.

- المرزوقي، أبو علي أحمد بن الحسن (ت421 هـ) (2002) **الأزمنة والأمكنة**، جزآن، تحقيق وتعليق: محمد نايف الدُّليمي، عالم الكتب، بيروت، ط1.

- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين (ت 346 هـ)، (1985) **مروج الذهب ومعادن الجواهر**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد،ج1، مكتبة السعادة، مصر، ط3.
- المعافري، أبو محمد عبد الملك بن هشام (ت 213 هـ)، (2001) **السيرة النبوية**، ضبط وتحقيق: الشيخ محمد علي القطب والشيخ محمد الدالي بلطه، ج2، المكتبة العصرية، بيروت، ط1.
- النفزاوي، أبو عبد الله محمد بن محمد (ت725 هـ)، (1993) **الروض العاطر في نزهة الخاطر**، تحقيق: جمال جمعة، رياض الريس للكتب والنشر، لندن ـ قبرص، ط2.
- وهب بن منبّه، (ت114 هـ)، (1979) **التّيجان في ملوك حِمْيَر**، (1979) تحقيق ونشر: مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، (مشروع المئة كتاب)، صنعاء، ط2.
- اليمني، أحمد بن محمد بن علي، **رشد اللبيب إلى معاشرة الحبيب**، (2002) تالة للطباعة والنشر، ليبيا، ط1.

ثانياً: المراجع

1. المراجع بالعربية

- إبراهيم، زكريا (1990) **مشكلة البـنية**، د.ط، مكتبة مصر، د.ط.
- إبراهيم، عبد الله (2000) **السردية العربية: بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2.
- إبراهيم، محمود (1985) **فضائل بيت المقدس في مخطوطات عربية قديمة**، معهد المخطوطات العربية، الكويت، ط1.
- أبو زيد، نصر حامد (2002) **هكذا تكلّم ابن عربي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1.
- أدونيس (1995) **الصوفية والسوريالية**، دار الساقي، بيروت، ط2.

ـــــ. (1983) **مُقدمة للشعر العربي**، دار العودة، بيروت، ط4.
- أركون، محمد، (1997) **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1.

- إفيتش، ميلكا (1996) **اتجاهات البحث اللساني**، ترجمة: سعد مصلوح ووفاء كامل فايز، المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة)، القاهرة، ط1.

- الإمام، رشاد (1976) **مدينة القدس في العصر الوسيط (1253 ـ 1516م)**، الدار التونسية للنشر، تونس.

- ألن، روجر (2003) **مقدمة للأدب العربي**، ترجمة: رمضان بسطاويسي ومجدي توفيق وفاطمة قنديل، المجلس الأعلى للترجمة (المشروع القومي للترجمة)، القاهرة، ط1.

- أومليل، علي (1996) **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1.

- إيزر، فولفغانغ، **فعل القراءة: نظرية جمالية التجاوب في الأدب**، ترجمة: حميد لحمداني والجلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس، د.ت.

- إيغلتون، تيري (1995) **نظرية الأدب**، ترجمة: ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ط1.

- إيكو، أمبرتو (1996) **القارئ في الحكاية: التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية**، ترجمة: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط1.

ـــــ. (1998) **ست جولات في الغابة القصصية**، ترجمة: د. محمد بن منصور أبا حسين، منشورات جامعة الملك سعود، السعودية، ط1.

ـــــ. (2001) **الأثر المفتوح**، ترجمة: عبد الرحمن بو علي، دار الحوار، اللاذقية، ط2.

- بارت، رولان (1986) **درس السيميولوجيا**، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2.

ـــــ. (1988) **النقد البنيوي للحكاية**، ترجمة: أنطوان أبو زيد، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط1.

- برنس، جيرالد (2003) **المصطلح السردي**، ترجمة: عابد خازندار، مراجعة وتقديم: محمد بريري، المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة)، القاهرة، ط1.

ـــــ (2003) **قاموس السرديات**، ترجمة: السيد إمام، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، ط1.

- بكّار، توفيق (1987) **جدلية المال والأقوال من خلال نص كذب بكذب للجاحظ**، ضمن: **دراسات في النقد الحديث**، منشورات مهرجان قابس الدولي، قابس ـ تونس.

- بلاثيوس، أسين (1979) **ابن عربي: حياته ومذهبه**، ترجمه عن الإسبانية: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات ـ دار القلم، الكويت ـ بيروت.

- بلقاسم، خالد (2004) **الكتابة والتصوف عند ابن عربي**، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1.

- بن إمبيريك، أحمد بن محمد (1986) **صورة بخيل الجاحظ الفنية من خلال خصائص الأسلوب في كتاب البخلاء**، مشروع النشر المشترك، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، والدار التونسية للنشر.

- بنكراد، سعيد (2002) **السيميائيات: مفاهيمها وتطبيقاتها**، منشورات الزمن، الدار البيضاء، ط1.

ـــــ. (2001) **السيميائيات السردية: مدخل نظري**، منشورات الزمن، الدار البيضاء.

ـــــ. (2005) **السيميائيات والتأويل: مدخل لسيميائيات ش.س. بورس**، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، ط1.

- بوحديبة، عبد الوهاب (2001) **الإسلام والجنس**، ترجمة وتعليق: هالة العوري، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط2.

- بياجيه، جان (1984) **البنيوية**، ترجمة: عارف منيمنه وبشير أوبري، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط4.

- بيلا، شارل (1985) **الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء**، ترجمة: إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، ط1.

- التازي، عبد الهادي (1997) **القدس والخليل في الرحلات المغربية: رحلة ابن عثمان نموذجاً**، منشورات المُنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ـ إيسسكو.

- تودورف، تزفيتان (1990) **الشعرية**، ترجمة: شكري المنجوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2.

- الجابري، محمد عابد (1986) **نقد العقل العربي** (أربعة أجزاء)، المركز الثقافي العربي، خاصة بالمغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، ج 2.

- ــــ (2000) **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2.

- جدعان، فهمي (1989) **المحنة: بحثٌ في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمّان، ط1.

- جاكسون، ليونارد (2001) **بؤس البنيوية: الأدب والنظرية البنيوية**، ترجمة ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ط1.

- الحاجري، طه، **الجاحظ، حياته وآثاره**، دار المعارف، القاهرة، ط3.

- حجاب، محمد نبيه (1968) **ظاهرة المقامات: نشأتها وتطورها**، حولية كلية العلوم، جامعة القاهرة.

- حسين، محمد رشدي (1974) **أثر المقامة في نشأة القصة المصرية الحديثة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- الحزيمي، ناصر (2003) **حرق الكتب في التراث العربي**، منشورات الجمل، كولونيا - ألمانيا، ط1.

- الحوت، محمود سليم (1983) **في طريق الميثولوجيا عند العرب: بحث مسهب في المعتقدات والأساطير العربية قبل الإسلام**، دار النهار، بيروت، ط1.

- داسكال، مارسيلو (1987) **الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة**، ترجمة: حميد لحمداني وآخرين، تقديم: مبارك حنون، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1.

- دريدا، جاك (2003) **ما الذي حدث في «حدث» 11 سبتمبر؟** ترجمة: صفاء فتحي، مراجعة: بشير السباعي، المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة)، القاهرة.

- دوجلاس، فدوى مالطي (1985) **بناء النص التراثي: دراسات في الأدب والتراجم**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د.ط.

- دولو دال، جيرار (2004) **السيميائيات أو نظرية العلامات**، ترجمة: عبد الرحمن بو علي، دار الحوار، اللاذقية، ط1.

- الراوي، عبد الستّار (1982) **ثورة العقل: دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد**، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد.
- ريكور، بول (1999) **الوجود والزمان والسرد: فلسفة بول ريكور**، ترجمة وتقديم: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط1.
- زكريا، فؤاد (1980) **الجذور الفلسفية للبنائية**، حوليات كلية الآداب (جامعة الكويت).
- سعيد، إدوارد (1996) **صور المثقف: محاضرات ريث سنة 1993**، نقله إلى العربية: غسان غصْن، مراجعة: منى أنيس، دار النهار، بيروت، ط1.
- سليمان، موسى (1969) **الأدب القصصي عند العرب**، دار الكتاب، بيروت.
- سوسير، فردينان دي (1985) **دروس في الألسنية العامة**، تعريب: صالح القرمادي، ومحمد الشاوش، ومحمد عجينة، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس، ط1.
- شبيل، الحبيب، (1993) **المجتمع والرؤية: قراءة نصية في الإمتاع والمؤانسة لأبي حيّان التوحيدي**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1.
- شتراوس، كلود ليفي (1986) **الأسطورة والمعنى**، ترجمة وتقديم: شاكر عبد الحميد، مراجعة: عزيز حمزة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1.
- الشرقاوي، حسن محمد، **ألفاظ الصوفية ومعانيها**، ط2، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط2، د.ت.
- الشالجي، عبود (1999) **موسوعة العذاب**،(سبعة مجلدات)، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط2.
- شولز، روبرت (1994) **السيمياء والتأويل**، ترجمة: سعيد الغانمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1.
- الشيخ، محمد (1983) **أبو حيان التوحيدي: رأيه في الإعجاز وأثره في الأدب والنقد**، ج1، الدار العربية للكتاب، تونس ـ ليبيا.
- صوله، عبد الله (1987) **الكتابة خارج الحدود عند أبي حيّان التوحيدي من خلال رسالة «الصداقة والصديق»**، ضمن: **دراسات في النقد الحديث**، منشورات مهرجان قابس الدولي.
- عباس، إحسان (1956) **أبو حيان التوحيدي**، دار بيروت، بيروت.

- عبد الفتّاح، إمام (1997) **الطاغية**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3.
- عثمان، حسن (1955) **كوميديا دانتي أليجيري**، دار المعارف، القاهرة، ط1.
- عجينة، محمد (1994) **موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها**، جزآن، دار العربية محمد علي الحامي للنشر والتوزيع ودار الفارابي، تونس ـ بيروت، ط1.
- العسلي، كامل (1992) **بيت المقدس في كتب الرحلات عند العرب والمسلمين**، عمّان.
- عاشور، منصف (1982) **التركيب عند ابن المقفّع في مقدّمات كتاب كليلة ودمنة: دراسة إحصائية وصفية**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ـ مطابع الكرمل الحديثة، بيروت.
- علي، محمد كرد (1950) **الإسلام والحضارة العربية**، ج1، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2.
ــــــ. (1986) **الإسلام والحضارة العربية**، ج2، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط3.
ــــــ. (1948) **أمراء البيان**، ج2، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ط2.
- العوا، عادل، **المعتزلة والفكر الحر**، دار الأهالي، دمشق، ط1، د.ت.
- الغانمي، سعيد (1994) **الكنز والتأويل: قراءة في الحكاية العربية**، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط1.
- الغذامي، عبدالله (2001) **النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية**، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط2.
ــــــ. (1994) **القصيدة والنص المضاد**، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط1.
- غيرو، بيار (1984) **السيمياء**، ترجمة: أنطوان أبو زيد، منشورات عويدات، بيروت، ط1.
- الغيطاني، جمال (1995) **خلاصة التوحيدي: مختارات من نثر التوحيدي**، المجلس الثقافي الأعلى، القاهرة.
- فاخوري، عادل (1990) **تيارات في السيميائيات**، دار الطليعة، بيروت، ط1.

- فضل، صلاح (1987) **نظرية البنائية في النقد الأدبي**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1.

- فوكو، ميشيل (1990) **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ترجمة: علي مقلد، مراجعة وتقديم: مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1.

ـــــ. (1990) **الكلمات والأشياء**، ترجمة: مطاع الصفدي وآخرين، مركز الإنماء القومي، بيروت.

- قاسم، سيزا (2002) **القارئ والنص: العلامة والدلالة**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1.

- القمني، سيد (1992) **الأسطورة والتراث**، سينا للنشر، القاهرة، ط1.

ـــــ. (1990)، **الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية**، سينا للنشر، القاهرة، ط1.

- كريب، إيان (1999) **النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلى هابرماس**، ترجمة: محمد حسين غلوم، مراجعة: محمد عصفور، عالم المعرفة، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

- كريستيفا، جوليا (1997) **علم النص**، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء، ط2.

- الكعبي، ضياء (2005) **السرد العربي القديم: الأنساق وإشكاليات التأويل**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1.

- كلر، جوناثان (2000) **فردينان دوسوسير: تأصيل علم اللغة الحديث وعلم العلامات**، ترجمة وتقديم: محمود حمدي عبد الغني، مراجعة: محمود فهمي حجازي، المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة)، القاهرة، ط1.

- كيليطو، عبد الفتاح (1993) **المقامات: السرد والأنساق الثقافية**، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1.

ـــــ. (1985) **الكتابة والتناسخ: مفهوم المؤلف في الثقافة العربية**، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، ط1.

ـــــ. (1988) **الحكاية والتأويل: دراسات في السرد العربي**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1.

ـــــ. (2002) **لن تتكلم لغتي**، دار الطليعة، بيروت، ط1.

ـــــ. (1997/ ط1 1982) **الأدب والغرابة: دراسات بنيوية في الأدب العربي**، دار الطليعة، بيروت، ط3.

ـــــ. (2001) **لسان آدم**، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2.

- لحمداني، حميد (2003) **القراءة وتوليد الدلالة: تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي**، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط1.

- لوسي مير، **مقدمة في الانثروبولوجيا الاجتماعية**، ترجمة: شاكر مصطفى سليم، دار الشؤون الثقافية العامة ـ وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، د.ت.ط.

- مبارك، حنون (1987) **دروس في السيميائيات**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1.

- متز، آدم (1999) **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام**، جزءان في مجلد، نقله إلى العربية: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط.

- مرتاض، عبد الملك (1989) **ألف ليلة وليلة: دراسة سيميائية تفكيكية لحكاية حمّال بغداد**، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1.

- مروه، حسين (1988) **النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية**، جزآن، دار الفارابي، بيروت، ط6.

- المسدي، عبد السلام (1994) **في آليات النقد الأدبي**، دار الجنوب، تونس، ط1.

ـــــ. (1997) **مباحث تأسيسية في اللسانيات**، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع، تونس، ط1.

- المسعدي، محمود (1992) **السد**، تقديم: توفيق بكار، دار الجنوب، تونس.

- الموسوي، محسن جاسم (1997) **سرديات العصر الوسيط**، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط1.

- النجار، محمد رجب (1995)، **التراث القصصي في الأدب العربي: مقاربات سوسيوسردية**، منشورات ذات السلاسل، الكويت، ط1.

- ناصف، مصطفى (1997) **محاورات مع النثر العربي**، سلسلة عالم المعرفة ـ يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1.

- ناظم، حسن (1994) **مفاهيم الشعرية: دراسة مقارنة في الأصول والمنهج والمفاهيم**، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط1.

- نواب، عواطف محمد (1996) **الرحلات المغربية والأندلسية**، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط1.

- النويري، محمد (2003) **البلاغة وثقافة الفحولة: دراسة في كتاب العصا للجاحظ**، وحدة البحث في تحليل الخطاب، تقديم: حمادي صمود، منشورات كلية الآداب منوبة، تونس.

- الوجود، ثناء أنس(2000) **رمز الماء في الأدب الجاهلي**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1.

- ياكبسون، رومان (2002) **الاتجاهات الأساسية في علم اللغة**، ترجمة: علي حاكم صالح، وحسن ناظم، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط1.

- ياوس، هانس روبيرت (2004) **جمالية التلقي: من أجل تأويل جديد للنص الأدبي**، ترجمة: رشيد بنحدو، المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة)، القاهرة، ط1.

- يقطين، سعيد (1997) **الكلام والخبر: مقدمة للسرد العربي**، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط1.

ـــــ. (1997) **تحليل الخطاب الروائي: (الزمن، السرد، التبئير)**، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط3.

- يوسف، أحمد (2005) **السيميائيات الواصفة: المنطق السيميائي وجبر العلامات**، المركز الثقافي العربي والدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت ـ الدار البيضاء ـ الجزائر، ط1.

2. المراجع بالإنجليزية

* Chapman, Raymond (1973) *Linguistics and Literature*, Edward Arnold (Publishers), London.

* Eco, Umberto (1979) *A Theory of Semiotics*, Indiana University Press Bloomington.

ثالثاً: بحوث منشورة في:

1. كتب مؤلفة بالاشتراك

- إيخنباوم، بوريس (1982) **نصوص الشكلانيين الروس**، ترجمة: إبراهيم الخطيب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين ومؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط1.
- بارت، رولان (1993) **اللغة والخطاب الأدبي**، اختيار وترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط1.
- تومبكنز، جين ب. (1999) «مدخل إلى نقد استجابة القارئ»، ضمن: **نقد استجابة القارئ: من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية**، ترجمة: حسن ناظم، وعلي حاكم، مراجعة وتقديم: محمد جواد الموسوي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.
- جيرو، جان كلود (2002) **السيميائية: أصولها وقواعدها**، ترجمة: رشيد بن مالك، مراجعة وتقديم: عز الدين المناصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1.
- الرويلي، ميجان (2002) **دليل الناقد الأدبي**، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط3.
- زويست، آآرت فان (2004) «التأويل والعلاماتية»، ضمن: **العلاماتية وعلم النص**، ترجمة: منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط1.
- سبيلا، محمد (1991) **الفلسفة الحديثة: نصوص مختارة**، ترجمة: محمد سبيلا، وعبد السلام بنعبد العالي، دار الأمان، الرباط.
- شادلي، المصطفى (1995) «نظرية سيميائيات التلقي في مقاربة نص السيرة الشعبية: سيرة بني هلال نموذجاً»، ضمن: «**من قضايا التلقي والتأويل**»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، المغرب.
- غزول، فريال جبوري (1986) «السيميوطيقا: حول بعض المفاهيم والأبعاد»، ضمن: **مدخل إلى السيميوطيقا: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة**، دار إلياس العصرية، القاهرة، ط1.
- فرانز، روزنتال (2003) **الكتاب في العالم الإسلامي: الكلمة المكتوبة كوسيلة للاتصال في منطقة الشرق الأوسط**، تحرير: جورج عطية، ترجمة: عبد الستار الحلوجي، عالم المعرفة (297)، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

- كاتي، كوب (2001) **إبداعات النار: تاريخ الكيمياء المثير من السيمياء إلى العصر الذري**، ترجمة: فتح الله الشيخ، مراجعة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (266) يُصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
- كارلوني وفيللو (1984) **النقد الأدبي**، ترجمة: كيتي سالم، منشورات عويدات، بيروت، ط2.
- المولى، محمد جاد، **قصص العرب**، ج3، منشورات المكتبة العصرية، بيروت د.ت.ط.
- نصر، عاطف جودة (2000) **التواصل الصوفي بين مصر والمغرب**، تنسيق: عبد الجواد السقّاط، أحمد السليماني، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني، المحمدية ـ المغرب.

2. الدوريات

- أبا حسين، محمد منصور (2002) «مقاربة سيميائية لمحفزات السرد والنص الباطن في سيرة الظاهر بيبرس»، **مجلة فصول**، ع(60)، القاهرة.
- أبا حيدر، د. جرير (1988) «رحّالات أندلسيون ثلاثة: البكري، والإدريسي، وابن جُبير»، ترجمة: حسين عواد، **مجلة الفكر العربي**، ع51 .
- إبراهيم، عبد الله (2005) «الإسلام والسرد: انكسار الوسيط السردي ونزاع الأنساق والقيم»، **مجلة أوان**، تُصدرها كلية الآداب ـ جامعة البحرين، ع 7 ـ 8، المنامة.
- أبو جهجه، خليل (1995) «الماء بين الأدب والحياة»، **مجلة الفكر العربي: مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية**، تصدر عن معهد الإنماء العربي، ع82، بيروت.
- أزرقان، عبد الحي (1988) «ميشيل فوكو: مقاربة جديدة لظاهرة السلطة»، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس** (عدد خاص)، ع3، المغرب.
- إيكو، أمبرتو (1988) «ملاحظات حول سيميائيات التلقّي»، ترجمة: محمد العماري، **مجلة علامات**، ع10، مكناس ـ المغرب.
- بارت، رولان (1988) «التحليل البنيوي للسرد»، ترجمة: حسن بحراوي وآخرين، **مجلة آفاق**: مجلة دورية يُصدرُها اتحاد كتّاب المغرب، ع8، الرباط.

ـــــ. (1989) «مدخل إلى التحليل البنيوي للقصص»، ترجمة: نخلة فريفر، مجلة العرب والفكر العالمي: **مجلة النصوص الفكرية والإبداعية والنقدية**، تصدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت.

ـــــ. (1990) «مدخل إلى التحليل البنيوي للروايات»، ترجمة: فريق الترجمة في معهد الإنماء العربي، **مجلة الفكر العربي: مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية**، ع60، ، تصدر عن معهد الإنماء العربي، بيروت.

- بافل، توماس ج. (1992) «بعض الملاحظات في القواعد السرديّة»، ترجمة: ناصر حلاّوي، **مجلة الثقافة الأجنبية** (ملف حول السرديات)، ع 2، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد.

- بالأشهب، محمد (1998) «التلقي المكاشف: شروطه وحدوده (ابن عربي نموذجاً)»، **مجلة علامات**، ع10، مكناس ـ المغرب.

- بركة، بسام (1997) «المنهجيات اللسانية في تحليل الخطاب الأدبي»، **مجلة الفكر العربي: مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية**، تصدر عن معهد الإنماء العربي، بيروت.

- بلبع، عيد (2005) «التداولية: البعد الثالث في سيميوطيقيا موريس»، **فصول: مجلة النقد الأدبي**، ع66، تصدرها الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة .

- بيرون، بول (1992) «السرديّة: حدود المفهوم»، ترجمة: عبد الله إبراهيم، **مجلة الثقافة الأجنبية** (ملف حول السرديات)، ع 2، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد.

- بيكر، منى (2005) «ترجمة السرديات/ سرديات الترجمة: هل حقاً الترجمة جسرٌ بين الشعوب والثقافات؟»، ترجمة: حازم عزمي، **مجلة فصول: مجلة النقد الأدبي**، تصدرها الهيئة المصرية العامة للكتّاب المصريين، ع 66، القاهرة.

- تاوريرت، بشير (2004) «السيميائية في الخطاب النقدي المعاصر»، **مجلة علامات في النقد**، ج4، م 14.

- التجديتي، نزار (2005) «السيميائيات الأدبية» لآلجرداس ج. جريماس: منهج لتحديث قراءة الأدب، **مجلة عالم الفكر**، ع1، م34، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

- جويطي، عبد الكريم (2004) «بخلاء الجاحظ ونهاية التاريخ»، **مجلة فصول: مجلة النقد الأدبي**، ع64، تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- جينت، جيرار (1988) «حدود السرد»، **مجلة آفاق** (ملف حول السرديات)، يصدرها اتحاد كتاب المغرب، ع 8 ـ 9، الرباط.
- جينيناسيكا، جاك (2000) «السيميائية»، **مجلة نوافذ**، ع13، يصدرها النادي الثقافي الأدبي بجدة.
- حجاب، محمد نبيه (1968) «ظاهرة المقامات: نشأتها وتطورها»، **حولية كلية العلوم**، جامعة القاهرة.
- حمّيش، بنسالم (1985) «المعتزلة بين الخطاب والعنف»، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية** ـ جامعة محمد الخامس، ع11، الرباط.
- دولوز، جيل (2001) «عن المفارقة»، ترجمة: إدريس كثير، **مجلة علامات**، ع 1، مكناس ـ المغرب.
- الرحموني، عبد الرحمن (1988) «مفهوم «الشاهد» وأهميته عند الجاحظ»، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس** (عدد خاص)، فاس.
- الزهراني، معجب (1991) «في المقاربة السيميائية»، **مجلة علامات في النقد**، ج2، م1، يصدرها النادي الأدبي الثقافي بجدة.
- الزين، محمد شوقي (2003) «محيي الدين ابن عربي وجاك دريدا: التفكيك، الوجود، الحقيقة»، **مجلة أوان**، ع 3 ـ 4، تصدرها كلية الآداب في جامعة البحرين.
- سافان، دافيد (1992) «الأصول السيميائية في فكر شارل بيرس»، ترجمة: عبد الملك مرتاض، **مجلة علامات في النقد**، ج4، م1، يصدرها النادي الأدبي الثقافي بجدة.
- سرحان، هيثم (2004) «مقامات الزمخشري: سطوة المؤلف وبطش القارئ»، **ثقافات**، مجلة ثقافية تصدرها كلية الآداب بجامعة البحرين، ع9، المنامة.
- السيد، علاء الدين رمضان (1424هـ) «صورة المجتمع العباسي في كتاب البخلاء»، **مجلة جذور: فصلية تعنى بالتراث وقضاياه**، يُصدرها النادي الأدبي الثقافي بجدة، ع14، م 7، السنة السابعة.

- شميدت، س. ج. (1990) «دراسة علمية للسرديّة الأدبية: نظرية وتطبيق»، ترجمة وإعداد: قسم الترجمة في مركز الإنماء القومي، **مجلة العرب والفكر العالمي**، ع9، بيروت.
- الطبّال، أحمد (1983) «الماء في رمزيته الأسطورية والدينية»، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، تصدر عن مركز الإنماء القومي، ع 25، بيروت.
- عبّاس، إحسان (1966) «أبو حيّان التوحيدي وعلم الكلام»، **مجلة الأبحاث**، تصدرها الجامعة الأمريكية ببيروت، ج2، سنة19.
- العجيمي، محمد الناصر (1998) «في «أسلوبية» الخطاب الساخر: تحليل «بخلاء» الجاحظ أنموذجاً»، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، ع 106 ـ 107، تصدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت ـ باريس .
- العقاد، عباس محمود (1957) «السيمية (علم الدلالة أو المعاني)»، **مجلة مجمع اللغة العربية**، ج9، القاهرة.
- علّون، عبد العزيز (1978) «دراسة جمالية في الفكر الأسطوري العربي»، **مجلة المعرفة**، ع197، تُصدرُها وزارة الثقافة السورية، دمشق.
- غريماس، أ.ج. (1982) «البنية الدلالية»، ترجمة: فريق مركز الإنماء القومي، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، ع18 ـ 19، بيروت ـ باريس.
- فوكو، ميشيل (1988) «البنيوية والتحليل الأدبي»، ترجمة: محمد الخماسي، **مجلة العرب والفكر العالمي: مجلة النصوص الفكرية والإبداعية والنقدية**، ع1، تصدر مركز الإنماء القومي، بيروت.
- القاضي، محمد (1999) «جمالية النص السردي في «رسالة الغفران» للمعري»، **مجلة علامات في النقد**، م 8، ج31، جدة.
- القاضي، وداد (1981) «علاقة المفكّر بالسلطان السياسي: أبي حيان التوحيدي»، **شؤون عربية**، تصدرها وحدة المجلات في الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، ع1، تونس.
- كريستيفا، جوليا (1988) «السيميائية: علم نقدي و/أو نقد العلم»، ترجمة: جورج أبي صالح، **مجلة العرب والفكر العالمي: مجلة النصوص الفكرية والإبداعية والنقدية**، ع2، تصدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت.

- مبارك، حنون (1986) «في السيميائيات العربية: قراءة في نصوص قديمة (القسم الأول)»، **مجلة دراسات أدبية ولسانية**، ع 5، فاس.
- مراد، بركات محمد (2001) «أبوحيان التوحيدي... مغترباً»، **حوليّات الآداب والعلوم الاجتماعية**، الرسالة 152 ـ الحولية 21، تصدر عن مجلس النشر العلمي ـ جامعة الكويت .
- المسدي، عبد السلام (2003) «منهج اللسانيات والبدائل المعرفية»، **المجلة العربية للعلوم الإنسانية** ع83، تصدر عن مجلس النشر العلمي ـ جامعة الكويت، السنة الواحدة والعشرين، الكويت.
- مفتاح، محمد (2001) «حول مبادئ سيميائية»، **مجلة علامات** (عدد خاص عن السيميائيات واتجاهاتها)، ع16، مكناس ـ المغرب.
- يارد، د. نازك سابا (1988) «الصراع الفكري والحضاري في أدب بعض الرّحّالات العرب»، **مجلة الفكر العربي** (ملف عن أدب الرحلات)، ع 51، السنة التاسعة، تصدر عن معهد الإنماء العربي، بيروت .
- يقطين، سعيد (1998) «السرد العربي: قضايا وإشكالات»، **مجلة علامات في النقد**، م7، ج29، يُصدرها النادي الثقافي بجدة.

رابعاً: الأطاريح الجامعية

- بني ياسين، ضرار (1996) **الفكر السياسي عند القاضي عبد الجبار المعتزلي**، رسالة ماجستير، (مخطوط مرقوم)، قسم الفلسفة ـ الجامعة الأردنية.
- سرحان، هيثم (2002) **التأويل الدلالي عند المعتزلة**، رسالة ماجستير (مخطوط مرقوم)، قسم اللغة العربية ـ الجامعة الأردنية، إشراف الأستاذ نهاد الموسى، وقد نشرت بعنوان: **استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة**، دار الحوار، اللاذقية، ط1، 2003.
- قطان، سناء (1987) **الصداقة والاغتراب في فكر أبي حيان التوحيدي**، رسالة ماجستير (مخطوط مرقون)، قسم الفلسفة/ كلية الآداب ـ الجامعة الأردنية.
- الكعبي، ضياء (1998) **صورة المرأة في السرد العربي القديم**، أطروحة ماجستير (مخطوط مرقون)، الجامعة الأردنية.

- المحروقي، سيف (2003) نماذج إنسانية في السرد العربي القديم، أطروحة ماجستير (مخطوط مرقون)، الجامعة الأردنية.
- مقابلة، جمال (1996) حادثة الإسراء والمعراج وتجلياتها في النثر العربي، أطروحة دكتوراه، (مخطوط مرقون)، الجامعة الأردنية.

خامساً: المراجع العامة

- ابن منظور، **لسان العرب**.
- **الموسوعة الفلسفية العربية**، ثلاثة مجلدات، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1988.
- الجرجاني، الشريف أبو الحسن علي بن محمد، (ت 816 هـ)، **التعريفات**، ط1، طبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، 1938.

فهرس الأعلام

فهرس المصطلحات

المحتويات

الفصل الثالث

تمثُّلات الأنسنة في السرد العربي القديم

الفصل الرابع

تمثُّلات الجنس في السرد العربي القديم

الوصول إلى الحقيقة يتطلب إزالة العوائق
التي تعترض المعرفة، ومن أهم هذه العوائق
رواسب الجهل، وسيطرة العادة، والتبجيل المفرط
لمفكري الماضي
أن الأفكار الصحيحة يجب أن تثبت بالتجربة

روجر باكون

التعليم ليس استعدادا للحياة ، إنه الحياة ذاتها
جون ديوي
فيلسوف وعالم نفس أمريكي


Exclusive
For
www.ibtesama.com